MITROPOLIA ARDEALULUI



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

Centenarul catedralei mitropolitane „Sfânta Treime" din Sibiu

***In memoriam:* Arhid. Prof. Ioan N. Floca (1928-2006)**

***Misiunea ca slujire a reconcilierii* (Comisia pentru Misiune şi Evanghelizare Mondială a CEB)**

SERIE NOUĂ, ANUL XVI (88), NR. 2, APR.-IUN., 2006

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA"

2

SERIE NOUĂ, Anul XVI (88), aprilie-iunie, 2006

EDITURA ANDREIANA

SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD FISCAL 4479403; COD IBAN RO69
RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

I.S.S.N. 1222-9695

IV. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

V. IN MEMORIAM

VI. RECENZII

CUPRINS

I. PASTORALE

II. CENTENARUL CATEDRALEI MITROPOLITANE DIN SIBIU

III. STUDII ŞI ARTICOLE

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVI, No. 2, April-June, 2006

CONTENTS

V. In Memoriam

VI. Book Reviews

Errata

† LAURENȚIU
DIN MILA LUI DUMNEZEU
ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierești binecuvântări!

„PAȘTILE DOMNULUI! PAȘTILE!"
PASTORALĂ LA ÎNVIEREA DOMNULUI

„Ziua Învierii, popoare, să ne luminăm! Paștile Domnului, Paștile! Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi,cei ce-l cântăm cântare de biruință!"[1]

HRISTOS A ÎNVIAT!

Iubiții mei fii sufletești,

Cu aceste înălțătoare cuvinte începe minunatul Canon sau poem imnografic compus în cinstea marelui praznic al Învierii Domnului, la mijlocul secolului VIII de unul din marii Părinți ai Bisericii noastre Ortodoxe, *Sfântul Ioan Damaschinul.* Primele lui cuvinte: *„Ziua Învierii, popoare, să ne luminăm!"* – aparțin însă unui alt mare Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene: Sfântul *Grigorie Teologul,* din veacul al IV-lea. Cu această proclamare își începea prima sa cuvântare[2] de Paștile anului 362, în Nazianz, inaugurându-și activitatea misionară și pastorală după faimoasa sa „fugă" de preoție și retragere în singurătate, care avusese loc după hirotonia sa ca preot de către bătrânul său tată, episcopul Grigorie, care l-a supus fără voie la *„dulcea și buna tiranie"* a ascultării și smereniei.

[1] *Irmosul 1,* Canonul Învierii.
[2] *Cuvântarea 1 la Paști* 1, *PG* 35, 396.

Prin acest măiestrit poem pascal, Biserica își exprimă de veacuri bucuria negrăită în fața minunatei lucrări mântuitoare săvârșite în această *„măreață și sfântă zi"* a Învierii. Biserica, însă, nu se limitează la simpla exprimare în cuvinte emoționante a bucuriei eterne în fața evenimentului unic al Învierii din morți a Domnului, ci oferă totodată și o *tâlcuire*, o interpretare teologică a sensului și semnificațiilor multiple pe care le are experiența creștină a tainei Învierii lui Hristos. Astfel, urmând Sfântului Apostol Pavel, care Îl numește pe Hristos: *„Paștile nostru"* (*1 Cor.* 5, 7), Sfinții Părinți care au alcătuit canonul Învierii numesc și tâlcuiesc Învierea Domnului nostru Iisus Hristos ca: *„Paștile Domnului, Paștile cele mari și sfinte, Paștile cele noi, Paștile cele de taină, Paștile Hristos – Izbăvitorul, Paștile izbăvirea de întristare, Paștile care ne-au deschis nouă ușile raiului, Paștile ce sfințesc pe toți credincioșii"*[3].

Iubiți credincioși,

Cuvântul „Paști" este moștenit din Vechiul Testament (evr. *Pesah*) și înseamnă *trecere*. Folosindu-l, Sfinții Părinți ai Bisericii noastre au vrut să scoată în evidență sensul și semnificația teologică și duhovnicească mai largă și mai adâncă a Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. În aceasta ei au văzut nu doar simpla sculare din morți a omului Iisus, ci minunata, reala și definitiva noastră trecere în Hristos Cel răstignit și înviat, de la *moarte la viață, de pe pământ la cer*, de la stricăciune la nestricăciune, de la întuneric la lumină, de la neascultare și vrajbă la împăcare cu Dumnezeu, de la robia păcatului la înfiere și libertate, de la *Adam*-ul *cel vechi* la *Adam*-ul *cel Nou*, de la vrăjmășie și ură la dragostea care-i îmbrățișează pe toți și pe toate, de la întristare și deznădejde, la bucurie și mângâiere. Așadar, Paștele creștin a fost tâlcuit în primul rând din perspectiva Paștelui iudaic al Vechiului Testament. Evreii numesc *Pascha* sărbătoarea anuală în amintirea ieșirii lor din robia egipteană și a trecerii prin Marea Roșie, sărbătoare în care se mănâncă *mielul pascal, azime* și *ierburi amare*, care să le amintească de necazurile și amărăciunile suferite în timpul robiei lor în Egipt. Cuvântul „Paști" a trecut apoi și în creștinism, pentru că sărbătorirea patimilor, a morții și învierii Domnului coincidea cu paștele evreilor, dar Paștele creștin are cu totul alt conținut, semnificație și motivație. La Paști creștinii nu sărbătoresc o simplă trecere temporală spre o țară pământească, ca evreii, ci o *trecere fundamentală*, spirituală a întregii lumi într-un alt plan de existență, la viața cea nouă nepieritoare, de comuniune cu Hristos Cel înviat și în El și prin El, cu întreagă Sfânta Treime, așa cum am putut auzi în Evanghelia după Ioan citită la începutul Deniei Sfintelor Patimi din Joia Mare (*In.* 13 u.).

Cina cea de Taină care s-a ținut în locul mesei pascale iudaice a devenit pentru creștini *noul Paște*, iar celebrarea ei înlocuia în Biserica creștină cina pascală iudaică. Mielul care era jertfit și mâncat la masa pascală iudaică era doar o *preînchipuire a lui Hristos – Mielul*, Care S-a jertfit pentru păcatele omenirii. De aceea, Sfântul Apostol

[3] Stihira I a *Laudelor*.

Pavel Îl numeşte: *„Hristos Paştele nostru, Care S-a jertfit pentru noi"* (*1 Cor.* 5, 7) şi din acelaşi motiv Apostolul ne îndeamnă pe noi: *„să prăznuim paştile nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutăţii şi al vicleşugului, ci cu azimele curăţiei şi ale adevărului"* (*1 Cor.* 5, 7-8).

Importanţa sărbătoririi Paştelui creştin este subliniată apoi şi de durata ei mai lungă de prăznuire, timp de trei zile, în care preamărim, retrăim şi participăm, într-un mod mai intens, marele mister al morţii şi învierii lui Hristos, pentru că acestea nu sunt simple evenimente istorice de care ne amintim doar cu plăcere, ci sunt evenimente care se continuă în viaţa noastră şi la care participăm real prin *împărtăşirea de Hristos Cel răstignit şi înviat* în *Sfintele Taine* şi întreagă viaţa liturgică.

Iubiţi fii duhovniceşti,

Paştile evreilor, prin ieşirea lor din Egipt şi trecerea prin pustie în pământul făgăduinţei, nu realizează însă adevărata *Trecere*, ci orientează doar poporul evreu şi toate popoarele spre adevăratul *Paşte-Hristos*. Acest *Paşte* nu-l putea realiza omul singur, întrucât era sub robia păcatului şi a morţii. De aceea, omenirea a avut nevoie şi a aşteptat nu un nou Moise, ci pe *Dumnezeu – Omul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat*, Care S-a făcut El Însuşi Paştele nostru. Moise a îndrumat poporul israelit până pe Muntele Nebo, de unde Dumnezeu i-a arătat pământul făgăduinţei şi apoi profetul a murit. Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, urcă pe Golgota, ca Mielul fără de păcat, să se jertfească pe Cruce pentru păcatele întregului neam omenesc şi nu numai că a intrat în pământul făgăduinţei, dar a şi înviat din morţi, trecându-ne pe noi toţi, vii şi morţi, din moarte la viaţa veşnică. Învierea lui Hristos este ultimul Paşti, pentru că este *ultima trecere, trecere desăvârşită* a tuturor celor ce cred, de pe pământ la cer, la viaţa de comuniune cu Sfânta Treime. Învierea lui Hristos este *trecerea definitivă şi totală* a întregii creaţii de la moarte la viaţă, este trecerea din robia păcatului şi a morţii la viaţa lui Dumnezeu, plină de energiile necreate şi îndumnezeitoare ale harului Său.

Hristos Însuşi este Paştele nostru. Pentru că în El şi prin El se realizează această trecere a noastră din moarte la viaţă. El însuşi este Mielul nevinovat care ridică păcatele lumii, aducându-se pe Sine jertfa lui Dumnezeu, asemenea mielului pascal. Dar spre deosebire de mielul din Vechiul Testament care nu ridica de fapt păcatul lumii, pentru că jertfa lui nu era *actul liber* al unui om fără de păcat, şi de aceea nu a putut obţine decât o trecere conjuncturală a fiilor lui Israel din robia egipteană la libertatea pământească, Hristos a venit ca Mielul fără de păcat care S-a jertfit pentru noi, trecându-ne din moarte la viaţă, pentru că El Însuşi a făcut această trecere în Sine ca om, pentru noi. *„Ca un mieluşel de un an, Hristos, de bunăvoie pentru toţi S-a jertfit"*, cântă Biserica. *„Hristos, Paştile cele nouă, jertfa cea vie jertfită, Mieluşelul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii"*[4].

[4] Stihul Cântării a 9-a.

Singur Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a putut realiza în Sine această trecere a noastră de pe pământ la cer, pentru că numai El a putut înlătura în Sine cele trei mari piedici sau obstacole care stăteau în calea trecerii noastre la unirea cu Dumnezeu: *firea noastră, păcatul* şi *moartea*, deschizându-ne accesul la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi. „*De toate aceste trei piedici* – zice Sfântul Nicolae Cabasila – *Domnul îi dă omului putere să scape, ba încă şi să se unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate una după alta; pe cea a* ***firii****, prin întrupare, unind firea noastră omenească în chip ipostatic cu firea dumnezeiască în persoana Sa, prin care nimiceşte depărtarea de la om până la Dumnezeu şi se face punte de legătură între amândouă firile; pe cea a* ***păcatului****, prin răstignire, nimicind păcatul prin jertfa Sa de bunăvoie pentru păcatele lumii; iar zidul cel din urmă al* ***morţii****, tirana, l-a supat prin înviere, omorând moartea cu moartea Lui*"[5].

Dar Iisus Hristos, Paştele nostru, în care s-a înfăptuit această trecere a noastră de pe pământ la cer, rămâne în Biserică permanent ca să putem trece toţi, din orice timp şi loc, împreună cu El în planul învierii şi al vieţii veşnice. Biserica este astfel „*marele laborator al Învierii*", locul „*trecerii*" lui Dumnezeu la oameni şi a oamenilor la Dumnezeu. Această trecere trebuie înţeleasă nu atât ca trecere dintr-un loc la altul, ci de la un mod de existenţă pământesc la un mod de existenţă divin desăvârşit[6], la comuniunea de dragoste a oamenilor şi întregii creaţii cu Sfânta Treime. Iar, ca *mijloace de anticipare* şi *realizare* încă de aici a trecerii de la moarte la viaţă, *a misterului pascal*, Biserica are *Cuvântul* dumnezeiesc al Scripturii, care conţine *mărturia istorică* a Învierii/trecerii, *Liturghia* – modelul *cultic* al Învierii/trecerii, şi *Poruncile* – calea de *realizare etică* a Învierii/trecerii.

Prin primirea cu credinţă a Cuvântului Scripturii despre Învierea lui Hristos, prin comuniunea cu El în Sfintele Taine şi prin împlinirea poruncilor Lui, viaţa creştină autentică devine un Paşte permanent. Devine o *viaţă pascală*, nu doar ca sărbătoare a biruinţei, ci şi ca nevoinţă de împreună-jertfă, moarte şi înviere cu Hristos Cel răstignit şi înviat, fără de care nu ne putem uni cu El. „*Căci, pentru a ne uni cu Hristos Cel răstignit şi înviat* – zice acelaşi sfânt Nicolae Cabasila – *va trebuit să trecem prin toate câte a trecut El cu firea Sa omenească de la întrupare până la înălţare, să suferim şi noi câte a răbdat şi suferit El. Să trecem şi noi prin moarte la înviere. (...) Căci de aceea ne botezăm şi ne împărtăşim ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos l-a luat, a pătimit şi înviat. Aşa că prin Taine noi ne facem una cu Hristos Care S-a întrupat, a murit şi a înviat*"[7].

Pentru noi, Paştele Domnului este un *Paşte continuu*, nu unul comemorativ, o realitate vie, permanentă în sufletele tuturor celor ce se împărtăşesc cu Sfintele şi Preacuratele Taine. Prin ele ne *cuminecăm cu însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos Cel*

[5] *Viaţa în Hristos*, cartea III; *PG* 150, 572; trad. rom. de pr. Teodor Bodogae, *Viaţa în Hristos*, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 187.

[6] *Ibidem*, cartea I, col. 504; trad. rom. cit., p. 137.

[7] *Ibidem*, cartea II, col. 521; trad. rom. cit., p. 150.

răstignit și înviat și astfel toate cele ale lui Hristos devin și ale noastre, adică moartea și învierea Lui, respectiv puterile învierii prin care a biruit păcatul și moartea. Desigur, toate aceste puteri ale Învierii pe care ni le însușim prin Sfintele Taine și prin credință trebuie să le punem apoi în lucrare prin *împlinirea poruncilor*, murind cu totul păcatului și înviind cu totul lui Hristos, oferindu-ne pe noi înșine ca jertfe vii, fără prihană, lui Dumnezeu. Fără această continuă moarte a păcatului și jertfire a gândurilor și voilor noastre păcătoase, puterile Învierii de care ne-am împărtășit zac ascunse în noi, nevalorificate și astfel păcatul pune din nou stăpânire pe noi, devenind iarăși *„robi ai păcatului spre moarte"* (*Rom.* 6, 16). După împărtășirea cu Hristos, *„vom mai rămâne oare în păcat?* – se întreabă Sfântului Apostol Pavel. *Nicidecum. Noi, care am murit odată păcatului cum vom mai trăi în păcat? Oare nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, în moartea Lui ne-am botezat. Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez, pentru că, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții. Căci dacă am fost altoiți de El, prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui. Știm că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, ca să nu mai fim robi păcatului... Cel ce a murit odată în Hristos, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar dacă trăiește, trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi, socotiți-vă de acum înainte morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu în Hristos Iisus, Domnul nostru. Deci să nu împărățească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui. (...) Pentru că plata păcatului este moartea, iar harul lui Dumnezeu, viața veșnică în Hristos Iisus, Domnul nostru"* (*Rom.* 6, 1-23).

„Paștile Domnului" trebuie trăite, așadar, duhovnicește de fiecare credincios care s-a împărtășit, pentru a deveni cu adevărat *„Paștile credincioșilor"*, ieșind adică din Egiptul patimilor și urcând de la cele de jos spre cele de sus, la pământul făgăduinței, zice *Sfântul Grigorie de Nazianz*. Numai *„când sufletul trece cu adevărat de la păcat la virtute* – zice avva Dorotei[8] – *se săvârșește Paștele Domnului"*. Căci *„Paștele Domnului înseamnă trecerea de la răutate la virtute"*, zice Cuviosul Evagrie[9].

Dar Paștele nu înseamnă numai Învierea, ci și jertfa și moartea Mielului Hristos, prin care trupul Lui a ajuns la înviere. Și Hristos chiar și înviat poartă mereu pe trupul Lui îndumnezeit semnele rănilor, fiind pururea și în cer în starea de *miel înjunghiat*, și așa ni se împărtășește până la sfârșitul veacurilor, cu trupul Său răstignit și înviat. De aceea, datori suntem și noi, zice Sfântul Apostol Pavel, *„să ne înfățișăm trupurile noastre ca o jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu, ca o slujire sau ofrandă duhovnicească"* (*Rom.* 12, 1), adică nemaifăcând *„voile trupului și gândurilor noastre"* (*Ef.* 2, 3), ci de a *„umbla cu duhul și a nu împlini pofta trupurilor noastre"* (*Gal.* 5, 16). Această jertfă zilnică a credincioșilor o numește Apostolul *„jertfă vie, sfântă și*

[8] Avva Dorotei, *Învățătura XVI Tâlcuire a câtorva cuvinte ale Sfântului Grigorie cântate ca tropar de Sfintele Paști 1*; Sources Chretiennes 92, 1962, p. 460, trad. rom. asist. Ioan I. Ică jr, în „Mitropolia Ardealului", nr. 2/1988, p. 55.

[9] Avva Evagrie din Pont, *Către frații din chinovii* 40; trad. rom. *ibidem*.

bineplăcută lui Dumnezeu". Pentru că dacă în Vechiul Testament animalul murea îndată ce era jertfit, credincioşii care se aduc pe ei înşişi ofrandă lui Dumnezeu se jertfesc în fiecare zi, murind păcatului spre a învia numai lui Hristos. Căci *„câţi sunt ai lui Hristos* – zice Sfântul Apostol Pavel – *şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi poftele lui"* (*Gal.* 5, 24). Aşa s-au omorât sfinţi, ca să trăiască numai lui Hristos, găsind odihna, pacea şi bucuria învierii Domnului. Sfântul *Serafim din Sarov* saluta pe oricine întâlnea cu cuvintele: *„Bucuria mea, Hristos a înviat!"* De unde această mulţumire şi bucurie nemărginită faţă de toţi şi toate, dacă nu din bucuria învierii Domnului?

Viaţa în păcat este o viaţă în stare de robie, de înstrăinare, o viaţă goală, lipsită de sens, ce sfârşeşte iremediabil în tristeţe şi moarte. Singură viaţa în Hristos este o viaţă în care, biruind păcatul şi orice formă de înrobire, sufletul se umple de lumina şi bucuria învierii cu Hristos. Toate încercările, necazurile, bolile, insuccesele şi chiar moartea nu ne mai sperie, căci prin ele ajungem, de fapt, mai repede la Domnul. *„Ştim*, zice Sfântul Apostol Pavel, *că petrecând în trup, suntem departe de Domnul, şi am vrea mai bine să plecăm din trup şi să petrecem la Domnul"* (*2 Cor.* 5, 6-8). *„Ştim că dacă acest cort, locuinţa noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică în ceruri. De aceea şi suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră, din cer"* (*2 Cor.* 5, 1-2). Şi *„chiar dacă omul nostru din afară se veştejeşte, cel dinăuntru se înnoieşte din zi în zi"* (*2 Cor.* 4, 16). De aceea, *„toate suferinţele din vremea de acum nu sunt vrednice faţă de slava viitoare care ni se va descoperi nouă"* (*Rom.* 8, 18). Numai Învierea Domnului ne dă această certitudine, această siguranţă, linişte şi bucurie, pe care nimeni şi nimic nu ne-o poate da şi nici lua de la noi.

Iubiţi fraţi creştini,

În Hristos, Paştele nostru, s-a realizat, aşa cum am văzut, trecerea noastră desăvârşită şi definitivă din *moarte la viaţă* şi *de pe pământ la cer*. În El toată viaţa celor ce s-au împărtăşit cu adevărat cu Hristos Cel răstignit şi înviat este o viaţă pascală, un Paşte trăit încontinuu, o moarte şi înviere zilnică cu Hristos. Dar aceasta nu mai este o moarte a întristării şi deznădejdii, ci una în bucuria trăirii plenare cu Hristos Cel înviat.

Sfânta Treime să ne ajute pe toţi să nu mai zăbovim în Egiptul voluptăţilor sau pustia dezolantă a patimilor noastre, ci să ieşim cât mai grabnic, încă de pe acum din robia şi captivităţile de multe feluri ale păcatului, ca să ne învrednicim a intra, mai pe urmă, şi în Paştele cel veşnic şi definitiv al vieţii viitoare. Aceasta e viaţa cea adevărată deschisă de Înviere întru care, aşa cum spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, se descoperă nu altceva decât *„scopul pentru care a creat Dumnezeu lumea"*[10], după

[10] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Două sute de capete despre cunoştinţa lui Dumnezeu şi iconomia Întrupării* I, 66; PG 90, 1108; trad. rom pr D.Stăniloae în *Filocalia românească* II, Sibiu, 1947, p. 148.

cum minunat cântă astăzi Biserica în ultima strofă a marelui Canon al Învierii de la care am pornit cuvântul nostru:

„O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase! O, înţelepciunea şi puterea şi cuvântul lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale! " Amin.

Sărbători Fericite! La mulţi şi fericiţi ani!

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor şi pururea rugător către Hristos, Biruitorul morţii şi Domnul vieţii,

† DR. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

† LAURENȚIU

DIN MILA LUI DUMNEZEU
ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierești binecuvântări!

SCRISOARE PASTORALĂ LA DUMINICA A 7-A DUPĂ ÎNVIERE, A SFINȚILOR PĂRINȚI

Iubiți credincioși,

După rânduiala Bisericii, arhiereii adresează poporului un cuvânt pastoral cu ocazia marilor praznice împărătești și a sărbătorilor importante din cursul anului bisericesc. Duminica ce unește Înălțarea și Rusaliile are o semnificație deosebită pentru Sfânta noastră Biserică. Ea este dedicată Părinților ce au participat la primul Sinod Ecumenic, cel de la Niceea, de la care am primit și păstrăm neschimbată până astăzi formula mărturisirii mântuitoare a dreptei credințe sau *Crezul*, cum îl numim de obicei.

Crezul, pe care îl știm cu toții – căci îl rostim prima dată (sau este rostit de nași în numele nostru) la Taina Sfântului Botez, iar apoi la fiecare Sfântă Liturghie –, expune pe scurt conținutul credinței noastre: Credem și mărturisim pe Unul Dumnezeu, cunoscut și preaslăvit în Treimea cea de o ființă și nedespărțită, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Credem și mărturisim că Fiul, Dumnezeu adevărat, S-a pogorât din ceruri și Sa făcut om adevărat, prin conceperea și nașterea din Preacurata Sa Maică, Pururea Fecioara Maria. Credem și mărturisim că a pătimit și S-a răstignit, că a murit și a fost îngropat, evenimente mântuitoare pentru a căror prăznuire anuală ne-am pregătit de-a lungul Postului Mare și de a căror încununare cu Învierea Sa cea de a treia zi, ne-am bucurat, iată, timp de patruzeci de zile, până la Praznicul de acum al Înălțării.

„Și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui", mărturisim în *Crez*, până ce va veni din nou, să judece viii și morții. Așadar, acolo, de-a dreapta Tatălui Său și a

Tatălui nostru, se află acum Mântuitorul Iisus Hristos şi într-acolo chemăm noi, preoţii, când rostim *„Sus să avem inimile!"* – adică toată atenţia şi gândurile, toate dorinţele şi speranţele –, iar Dumneavoastră, poporul, răspundeţi „(Le) *avem* (înălţate) *către Domnul!"* De ce se cuvine să fie aşa? Pentru a-L primi cu vrednicie pe Împăratul tuturor, pe Cel nevăzut, înconjurat de oştirile cereşti, şi pentru a ne umple de Duhul Său cel Sfânt, Domnul şi Făcătorul de viaţă, pe care L-a trimis ucenicilor Săi la Cincizecime şi pe Care ni-L înnoieşte nouă mereu, în fiecare an la Rusalii şi apoi duminică de duminică, sărbătoare după sărbătoare, la fiecare Sf. Liturghie.

Iubiţi credincioşi,

Mare şi nespus este harul Domnului Iisus Hristos, căci El a ridicat firea noastră omenească la cer, la dragostea lui Dumnezeu-Tatăl, pentru a ne pogorî nouă slava Duhului.

După ce Mântuitorul ne-a arătat existenţa pământească a lui Dumnezeu prin învăţătura şi minunile pe care le serbăm pe parcursul anului bisericesc, El ne arată acum şi existenţa cerească a omului. După ce L-am văzut pe Dumnezeu în om, El ni-l arată acum pe om în Dumnezeu. Nu pentru Sine face aceasta, ci pentru noi şi pentru a noastră mântuire, pentru ca să fie de acum înainte şi pentru noi „precum în cer, aşa şi pe pământ", pentru ca şi noi să trăim de acum viaţă cerească, viaţă nouă, renăscută de sus, din apă şi din Duh, prin Botez şi Euharistie, prin pocăinţă şi paza sfintelor Sale porunci.

A trăi această viaţă nouă în Hristos înseamnă a renunţa la patimile egoiste, omorându-ne, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, *„mădularele... cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta cea rea şi lăcomia, care este închinare la idoli..."*, lepădând mânia, defăimarea, cuvintele de ruşine, *„pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fiii neascultării ..."* (Col. 3, 5-8).

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Ştim înălţimea şi exigenţele vieţii celei noi la care suntem chemaţi, însă neştiinţa, uitarea şi nepăsarea ne împiedică să punem în lucrare poruncile dumnezeieşti. Aceasta este şi cauza pentru care mereu primim semne că prin modul nostru de viaţă mâniem bunătatea lui Dumnezeu. Ce altceva sunt încercările de tot felul, bolile, epidemiile, inundaţiile atât de dese? Prin păcate noi întoarcem purtarea de grijă a Stăpânului vieţii noastre în mustrare, pentru că nu păzim libertatea pe care ne-a dăruit-o şi ne facem iarăşi, de bună voie, robi ai păcatelor. Şi chiar mai rău, suntem nepăsători faţă de păcatele care ne înconjoară şi, de multe ori, încurajăm şi pe alţii să le facă, înmulţind astfel răul în lumea aceasta.

A rânduit Dumnezeu ca anul acesta Înălţarea să coincidă cu *1 iunie*, ziua dedicată copiilor. Ei sunt nădejdea şi viitorul neamului nostru. Cu durere mare în suflet însă

vedem în zilele noastre cât de mult înmulțirea păcatului în societatea noastră atentează la curățenia sufletească a copiilor și tinerilor noștri. Ce alt păcat a mai osândit Mântuitorul cu asemenea cuvinte: „*Cine va sminti pe unul din aceștia mici care cred în Mine mai bine iar fi lui dacă și-ar lega de gât o piatră de moară și să fie aruncat în mare*" (Mc. 9, 24)?! Oare nu sunt vizați aici și cei care îi depărtează pe copii și tineri de Dumnezeu, stricându-le mintea și inima, mai ales cu imaginile desfrâului, adulterului și pornografiei expuse pretutindeni, la televizor și în vitrine, în vorbe și îmbrăcăminte? Altădată, oamenii trăiau mai modest, în condiții mai puțin igienice, dar se rușinau de păcate. Astăzi, avem canalizare subterană, dar murdăriile sufletești le deversăm prin zeci de canale TV, în public și în case. Avem igienă, dar unde este rușinea?

Și, ca și când emisiunile televizate, jocurile pe calculator, imaginile din presă sau de pe internet n-ar fi destule, mai nou sunt promovate în școlile noastre programe de așa zisă educație, care se ocupă foarte serios de igiena vieții intime, dar n-au nimic de spus despre căsătoria binecuvântată de Dumnezeu, despre păstrarea fecioriei până la căsătorie și a fidelității conjugale. Mai mult, elevii află din ele că perversiunile sunt normale, iar homosexualitatea e demnă de respect.

Iubiți credincioși,

Cât de multe eforturi și jertfe se fac pentru a preveni și a combate focarele de infecție ale epidemiilor. Dar ce facem cu fumatul, consumul de droguri și desfrâul care se răspândesc printre copiii noștri? Ducem război cu virușii, dar acceptăm resemnați, ba chiar încurajăm, păcatele de moarte.

E timpul să ne trezim din acest somn al conștiinței, să înțelegem mustrarea lui Dumnezeu, să ne îndreptăm viața, să fugim de păcate, să ne păzim mintea curată și să cerem îndurarea lui Dumnezeu prin post, rugăciune și milostenie.

Iubiți credincioși,

O dată cu Înălțarea Domnului, am serbat și Ziua eroilor. Altădată, adulții și tinerii își dădeau viața pentru apărarea țării și a credinței, pentru viitorul liber și curat al copiilor lor. Astăzi, prin mila lui Dumnezeu, nu ne mai amenință aceleași războaie sângeroase, nu se mai cer aceleași jertfe. Se cere însă tot mai mult un alt eroism, cel al bunei-cuviințe, al castității și al fidelității, eroismul curajului de a ne păstra credința primită de la Mântuitorul, prin Apostoli și prin Sinoadele Ecumenice, și de a trăi după învățăturile ei. Să ne măsurăm viața după aceste cuvinte ale Sf. Apostol Petru: „*Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepți, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu... Așadar, fiindcă Hristos a pătimit cu trupul, înarmați-vă și voi cu gândul acesta: că cine a suferit cu trupul, a isprăvit cu păcatul, ca să nu mai trăiască timpul ce mai are de trăit în trup după poftele oamenilor, ci după voia lui Dumnezeu.*" (I Ptr. 3, 18 – 4, 2)

Cât de mare este taina credinţei noastre! Dumnezeu a coborât pe pământ, ca să ne ridice pe noi la ceruri, ca să ne unească cu Treimea, să ne umple de Duhul Sfânt, să ne dea şi nouă viaţa Lui, dacă voim. Să nu ne arătăm indiferenţi, nici nerecunoscători faţă de acest dar dumnezeiesc, ci să îl primim cu frică, cu credinţă şi cu dragoste şi să îl punem în lucrare, căutând şi aflând astfel *„cele de sus, unde se află Hristos, şezând de-a dreapta lui Dumnezeu"* (Col. 3, 1), Căruia fie slava, cinstea şi închinarea, împreună cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, în vecii vecilor. Amin!

Al Vostru arhipăstor şi rugător fierbinte către Dumnezeu,

† DR. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU
EPISCOP AL COVASNEI ŞI HARGHITEI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi drept credincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi părintească binecuvântare!

PASTORALĂ LA ÎNVIEREA DOMNULUI

„Această aleasă şi sfântă zi, cea dintâi a săptămânii, împărătească şi doamnă, praznic al praznicelor şi sărbătoare a sărbătorilor, în care binecuvântăm pe Hristos în veci." (*Irmos*, Slujba Învierii)

Iubiţi fraţi creştini,

Într-adevăr, mare este sărbătoarea de astăzi – Hristos spune nu „morţii", de astăzi nu vei mai avea putere asupra omului, cununa creaţiei Mele. Dar nici asupra timpului, căci şi el era până astăzi sortit morţii.

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Evrei, ne spune: Hristos este *„Cel prin Care Dumnezeu a făcut şi veacurile"* (Evrei, 1, 2).

Cu acest praznic împărătesc, timpul iese din ritmul şapte şi intră în ziua cea neînserată – în a opta zi – zi a veşniciei, a luminii. De astăzi timpul nu mai este duşmanul omului, ci o punte care-l trece pe om dincolo, în luminoasa veşnicie.

Praznicul de astăzi nu este altceva decât o pregustare a bucuriei veşnice, pregustare pe care ne-o dăruieşte Cel ce a pătimit, a murit şi astăzi a Înviat din morţi, Hristos Domnul.

În simbolul de credinţă, Sfinţii Părinţi mărturisesc astfel: *„Aştept învierea morţilor"*. Dar ce înseamnă aceasta – credem în învierea morţilor. Iată ce ne spune Sfântul Ioan Damaschin: *„...când spunem înviere, spunem învierea trupurilor, deoarece*

învierea este starea de a doua a celui ce a căzut. Dacă moartea se definește ca o despărțire a sufletului de trup, învierea este unirea sufletului și a trupului, deci a doua stare a omului căzut în păcat."

În Sfânta Scriptură găsim, încă din Vechiul Testament, mărturii despre înviere. Dumnezeu îi spune lui Noe, după potop: *„căci am făcut pe om după chipul lui Dumnezeu."* (Facere 9, 6).

Iar lui Moise îi zice: *„Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov"* (Ieșire 3, 6). Dumnezeu nu este Dumnezeul morților, al celor care au murit, al celor ce nu vor mai fi, *„ci al celor vii".*

Profetul Isaia spune: *„Vor învia morții și se vor scula cei din morminte"* (Isaia 26,19).

Este clar că nu stau în morminte sufletele, ci trupurile.

„Și s-a făcut, pe când am proorocit eu, zice Iezechiel – și iată cutremur și s-au apropiat oasele, os lângă os, fiecare la încheietura lui" (Iezechiel 37, 7). Apoi arată cum, poruncindu-li-se, s-au întors duhurile lor.

Profetul Daniil zice: *„Și în timpul acela se va ridica Arhanghelul Mihail, cel care stă peste fiii poporului tău. Și va fi timp de întristare, întristare cum n-a mai fost de când s-a făcut neamul omenesc pe pământ până în timpul acela. Și în timpul acela se va mântui poporul tău, tot cel care va fi găsit scris în carte. Și mulți dintre cei care dormeau în țărâna pământului se vor scula. Unii spre viața de veci, alții spre ocară și rușine veșnică."*

Menționând că „mulți dintre cei care dormeau în țărâna pământului se vor scula" este clar că indică învierea trupurilor.

Hristos Domnul, înainte de slăvita Sa Înviere, a spus:

„Vor auzi cei din morminte vocea Fiului lui Dumnezeu și vor ieși, cei care au făcut fapte bune întru învierea vieții și cei care au făcut fapte rele, întru învierea judecății" (In. 5, 28-29).

Hristos Domnul nu numai prin cuvântul Său ne-a făcut cunoscută voința Sfintei Treimi Dumnezeu, referitor la omul căzut, la învierea trupurilor, ci și prin faptă.

Să ne aducem aminte de învierea lui Lazăr (Ioan. 11, 39-44) care era în mormânt de patru zile. Iubiți frați, n-a înviat sufletul lipsit de trup, ci și trupul împreună cu sufletul și n-a înviat un alt Lazăr, ci însuși Lazăr care murise – fratele celor două surori Marta și Maria, cel la al cărui mormânt, Hristos Fiul lui Dumnezeu, a plâns. Iată deci o păstrare clară a identității celui care murise.

Persoana umană înviată își va asuma în fața judecății toate câte a făcut în această viață. Cel ce va învia nu este nimeni altul decât eu însemnat cu nume propriu la Botez – un nume scris în Cartea vieții și nu cineva care nu are identitate proprie și responsabilitate proprie în fața semenilor și a lui Dumnezeu.

Dumnezeu n-a creat indivizi impersonali sau mase colective, ci din iubire a creat persoane cu care să intre în dialog, cărora să le împărtășească iubirea și bucuria Sa și

să se unească cu El, cum ne spune Sfântul Grigorie Palama, şi să devină fiii Săi după har. Iată ce identitate harică primesc cei ce sunt Botezaţi în numele Sfintei Treimi şi-L recunosc pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu-întrupat din Sfânta Fecioara Maria, care pentru noi murind şi înviind, ne redă dreptul să dobândim iarăşi, după a noastră cădere, identitatea de *„fii ai lui Dumnezeu"*, dar cu identitate harică prin actul sublim, după Botez, când preotul zice „pecetea Duhului Sfânt".

Această pecete se aşează nu peste un individ, ci peste Ioan, Maria, Dumitru, Gheorghe..., peste un purtător al numelor de sfinţi şi plăcuţi lui Dumnezeu, care au fost şi se vor naşte până la sfârşitul acestui veac al înfierii harice în Hristos Domnul.

Iubiţi fraţi şi surori în Domnul Hristos,

Să ne punem şi noi, existenţiala întrebare – mai suntem azi fii al Tatălui Ceresc sau am căzut din treapta harului iarăşi, în cea a păcatului?

Praznicul de astăzi vrea să trezească în sufletele, în conştiinţa noastră, marea responsabilitate a căderii sau ridicării noastre.

Fraţi creştini, chiar dacă am murit iar prin păcat, Hristos ne spune căci chiar din moarte, cu ajutorul Lui, putem învia. Să ne sculăm în această zi a bucuriei din patimi şi păcate şi să înviem cu Hristos şi să trăim alături de El în lumina acestei a opta zi, zi în care Dumnezeu ne-a trimis prin Fiul Său, raza luminii necreate, raza acelei lumini pe care o pierdusem şi rătăceam în lumea păcatului, în lumea întunericului.

Hristos a Înviat, pârga celor adormiţi, Hristos este *„Primul născut dintre morţi"* şi trupurile noastre după moarte se vor „îmbrăca în nestricăciune şi în nemurire", căci trupurile moarte au fost semănate întru stricăciune şi vor învia întru nestricăciune, va învia *„un trup duhovnicesc"* (1 Cor. 15, 42).

Învierea morţilor va fi prin voinţa lui Dumnezeu, căci la Dumnezeu puterea coincide cu voinţa. Dacă n-ar fi înviat Hristos, am fi trăit şi azi sub semnul morţii şi am asista neputincioşi la moartea timpului nostru.

Oricât ar fi „săpat" omul în Dumnezeu, fără învierea lui Hristos, nu ar fi găsit iubirea lui curată pe care o pierduse, alegând a se adăpa dintr-un alt izvor, izvorul răului, al durerii, izvorul morţii sărmanului om căzut în patimă şi păcat.

Iubiţi fraţi şi surori,

De mii de ani batem piroane în trupul Domnului Hristos, nu facem altceva decât să „săpăm" în Dumnezeu, dar iată că nu curge din El sânge, ci mereu iubire. Fraţilor, nici pe Golgota n-a curs sânge, ci iubire, iubirea care ne-a spălat păcatul şi ne-a dat arvuna mântuirii.

Pe cruce, Hristos cu mâinile întinse cerşeşte mila de la noi, ca să ne dea în schimb iubirea Sa. Aici, pe cruce, Hristos a întemeiat Biserica. Trebuie astăzi, la şi în lumina învierii, să facem lumea Biserică, lumea să devină o Biserică a lui Hristos. Căci

într-un război al culturilor, religiilor sau civilizațiilor, toți vom fi învinși. Să ne îndreptăm mai mult spre o civilizație a iubirii, unde își vor afla locul în pace, toți cei ce călătoresc spre izvorul iubirii. Religiile nu trebuie să separe pe oameni, căci conflictul dintre ele nu reprezintă altceva decât o înfrângere a umanității și iubirii. Prin pace putem trece împreună toate neamurile, dincolo, în *„celălalt pământ"*, unde se află fântâna harului.

După Învierea lui Hristos, timpul nu se mai măsoară în zile, ci în nădejde, iar aceasta ne așează într-un cerc nemărginit, în care încăpem toți. Timpul rămâne să marcheze spațiul dintre Dumnezeu și om.

Atena a descoperit individul, Roma cetățeanul, Ierusalimul a descoperit persoana și pe Dumnezeu. Și țăranul român L-a descoperit pe Dumnezeu ca persoană atunci când, pe prispa casei sale se ruga, ascultând simfonia astrelor.

Poate tot atunci s-a gândit să nu mai iasă niciodată la pensie, ci atunci când nu va mai putea munci, să se roage și apoi să plece din lumea aceasta pe „celălalt pământ" care nu-i va mai fi furat niciodată. El va pleca din țara suspinelor sale, în țara iubirii, în țara lui Hristos și a Maicii Domnului.

De astăzi, când auzim trăgând clopotele Sfintelor noastre Biserici, să nu mai punem întrebarea, de acum nejustificată: cine a murit?; ci să zicem: fraților, pe unul dintre noi l-a ajuns în această noapte veșnicia. Și așa trece omul, din timpul ciclic, la timpul creștin. Prin Hristos, omul descoperă timpul veșnic.

Am trăit la această Sfântă Slujbă a Învierii Domnului Hristos, iubiți frați și surori, o noapte a luminii, o noapte a morții biruite de lumină și de Hristos. A fost învinsă noaptea păcatului și a fost ridicată la viață toată țărâna însuflețită – creație a Dumnezeului celor vii.

Cel puțin la acest Praznic Împărătesc, prin sfintele slujbe, lumea noastră a fost în parte, o biserică a iubirii lui Hristos.

Iubiți frați și surori, să rămânem în această lumină a învierii, pentru ca toți să ajungem în Împărăția luminii, în Împărăția lui Hristos Cel Înviat.

La această Sfântă sărbătoare a Învierii Domnului, vă doresc fraților, sănătate, pace și sporite bucurii duhovnicești.

Hristos a Înviat!

Al vostru al tuturor de tot binele voitor,

† IOAN
Episcopul Covasnei și Harghitei

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 22-31.
Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan

MANIFESTĂRILE PRILEJUITE DE SĂRBĂTORIREA CENTENARULUI CATEDRALEI MITROPOLITANE

Luni, 12 iunie 2006, la Praznicul închinat Sfintei Treimi, a fost sărbătorit centenarul sfinţirii Catedralei Mitropolitane din Sibiu, odată cu hramul acesteia.

Au fost prezenţi unsprezece membri ai Sfântului Sinod, incluzându-i şi pe cei doi ierarhi de la Sibiu: Î.P.S. Laurenţiu, arhiepiscopul Sibiului şi mitropolitul Ardealului şi P.S. episcop vicar Visarion Răşinăreanu. Oaspeţii, care au cinstit evenimentul au fost: Î.P.S. Teofan, arhiepiscopul Craiovei şi mitropolitul Olteniei, P.S. Gherasim, episcopul Râmnicului, P.S. Calinic, episcopul Argeşului şi Muscelului, P.S. Timotei, episcopul Aradului, Ienopolei şi Hălmagiului, P.S. Nicodim, episcopul Severinului şi Strehaiei, P.S. Daniil, episcop-locţiitor (administrator) al Episcopiei Ortodoxe Române a Vârşeţului, P.S. Ambrozie, episcopul Giurgiului, P.S. Irineu Slătineanul, arhiereu vicar al Episcopiei Râmnicului, P.S. Ioachim Băcăuanul, arhiereu vicar al Episcopiei Romanului.

Au transmis mesaje Prea Fericitul Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Înalt Prea Sfinţitul Daniel, mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Înalt Prea Sfinţitul Nicolae, mitropolitul Banatului şi Prea Sfinţitul Ioan, episcopul Oradiei, Bihorului şi Sălajului.

A fost prezent Excelenţa Sa Christoph Klein, episcopul Bisericii Evanghelice CA. din România, însoţit de Dl. prof. Hans Klein, episcop vicar al acelei episcopii.

Au luat parte la eveniment: Dl. prof. univ. ing. dr. Constantin Oprean, rectorul Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, Dl. prof. univ. dr. Dan Ioan Popescu, prorector al aceleiaşi Universităţi, D-na prof. univ. dr. Mioara Boncuţ, prorector al aceleiaşi Universităţi, Dl. prof. univ. Leonida Neamţu, secretarul ştiinţific al aceleiaşi Universităţi, Dl. L. Smaranda, secretar al aceleiaşi Universităţi, Dl. prof. univ. col. dr. Alexandru Baboş, rectorul Academiei Forţelor Terestre „Nicolae Bălcescu", Dl. prof. univ. dr. Ioan Vişa, rectorul Universităţii Transilvania din Braşov, P.C. pr. prof. univ. dr. Ovidiu Moceanu de la Facultatea de Litere a aceleiaşi Universităţi, Dl. prof. Vasile Surdu Bob, şef serviciu la Secretariatul de Stat pentru Culte, Dl. avocat Marin Crăciun, subprefectul jud. Sibiu, Dl. Gheorghe Dicu, vicepreşedintele Consiliului jud. Sibiu, Dl. ec. Eugen Mitea, viceprimar Sibiu, Dl. prof. univ. dr. Dumitru Acu, preşedintele ASTREI, Dl. comisar şef Mircea Bârgoz, comandantul Poliţiei jud. Sibiu, Dl. comisar Liviu Macavei, comandantul Poliţiei municipiului Sibiu, D-na arhitect Gabriela Basoulla Vâlcovici,

preşedinta Comunităţii elene din Sibiu, Dl. Gabriel Zlsopol, vicepreşedintele Comunităţii Elene din România, membrii permanenţei Consiliului eparhial al Arhiepiscopiei Sibiului, membrii Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului, decanul şi profesori de la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu, protopopii din Arhiepiscopia Sibiului, reprezentanţi ai redacţiei Revistei „Transilvania" din Sibiu, protopopii din eparhie, studenţii Facultăţii de Teologie, preoţi şi alţi invitaţi.

La ora 9,15 a început procesiunea în jurul catedralei mitropolitane, în dangătul clopotelor, iar la 9,30 s-a dat binecuvântarea pentru începutul Sfintei Liturghii. Au slujit toţi ierarhii prezenţi, în mijlocul unui sobor de peste 60 de preoţi şi diaconi. Răspunsurile liturgice au fost date de corul studenţilor Facultăţii de Teologie şi de corul catedralei mitropolitane.

La priceasnă a rostit cuvânt de învăţătură *pr. prof. dr. Mircea Păcurariu*, care a făcut o amplă expunere a istoricului zidirii şi sfinţirii catedralei şi a readus în memorie numele tuturor vrednicilor înaintaşi care au contribuit la înălţarea acestui impozant edificiu eclesiastic. Vorbitorul i-a pomenit şi pe toţi ierarhii Mitropoliei Ardealului care au slujit la sfântul altar al catedralei, pe asesorii consistoriali (consilieri), preoţii şi diaconii slujitori, profesori, profesorii Academiei şi ai Facultăţii de Teologie, eclesiarhii, dirijorii corului şi cântăreţii catedralei. A trecut apoi în revistă evenimentele mai importante care s-au derulat în acea catedrală (instalări de ierarhi, vizite, prohodiri, etc.).

La sfârşitul Sfintei Liturghii a avut loc sfinţirea drapelului Arhiepiscopiei Sibiului şi Mitropoliei Ardealului, care are culoarea albastră, iar în mijloc se află brodată stema Mitropoliei.

A urmat parastasul pentru ctitorii, slujitorii, binefăcătorii şi închinătorii sfântului lăcaş adormiţi în Domnul.

Înalt Prea Sfinţitul Laurenţiu arhiepiscopul Sibiului şi mitropolitul Ardealului a rostit, din jilţul mitropolitan *cuvântul festiv* dedicat momentului sărbătoririi catedralei mitropolitane:

Înalt Prea Sfinţite Părinte Mitropolit, Prea Sfinţiţi Părinţi Episcopi, Prea Cuvioşi şi Prea Cucernici Părinţi, stimaţi oaspeţi, Excelenţa Voastră Domnule Episcop, Domnule Decan şi Profesori, stimaţi reprezentanţi ai organelor locale şi centrale, Domnule Vicepreşedinte al Consiliului Judeţean, Viceprimari, stimaţi oaspeţi de la Universitate, Domnule Rector, onoraţi profesori, stimaţi oaspeţi, iubiţi credincioşi,

Cu o sută de ani în urmă, pe acest loc a fost o mare bucurie, o bucurie ce a cuprins întreg Ardealul şi de aici a trecut muntele în întreaga Ţară Românească. S-a ridicat aici prin jertfe un locaş care să reprezinte spiritualitatea noastră ortodoxă, credinţa noastră şi unitatea de neam. De aceea a fost luat ca protector, ca hram, praznicul Pogorârii Duhului Sfânt, la care se serbează Sfânta Treime. Treimea ocroteşte pe cei ce intră în lăcaşul acesta pentru a rămâne una, aşa cum Dumnezeu e Unul, dar întreit în Persoane. Prin efortul şi prin dragostea primului mitropolit, de care se

leagă mult în Transilvania, Andrei Şaguna, de urmaşii lui, Miron Romanul şi Ioan Meţianul, ultimul împlinind această aşteptare a neamului românesc din Transilvania, lucrul pe care îl săvârşim astăzi are o dublă conotaţie: este, întâi de toate, un eveniment spiritual deplin pe care l-am pecetluit prin împreună slujirea noastră aici, la Sfânta Liturghie – un sobor de unsprezece arhierei –, pe care îi îmbrăţişez cu toată dragostea şi le mulţumesc fiecăruia în parte, Î.P.S. Teofan, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei şi tuturor episcopilor care au venit, fraţi împreună slujitori cu noi, cu toată dragostea, înconjuraţi de preoţi, de protopopii noştri, de preoţii slujitori, de profesorii de teologie şi nu în ultimul rând, într-o împreună slujire a noastră, toţi, indiferent de confesiune, ca o mărturie sfântă că dorim ca Dumnezeu şi mai ales Sfânta Treime să-şi reverse asupra noastră darurile Sale, pentru că avem nevoie în orice clipă.

Am săvârşit astăzi şi noi, în acelaşi timp, un eveniment istoric, pentru că am comemorat acel eveniment al sfinţirii bisericii, am înconjurat biserica şi apoi am intrat şi am săvârşit Sfânta Liturghie, iar la sfârşit am făcut o pomenire a lor. Am încercat să citim câteva nume, dar ele sunt atât de multe şi am adăugat: „cu tot neamul lor cel adormit". Suntem încredinţaţi că ei au fost astăzi împreună slujitori cu noi, sufletele lor au umplut spaţiul acesta atât de bogat al catedralei mitropolitane.

Dar au fost împreună cu noi aici toţi cei care s-au rugat astăzi lui Dumnezeu. Catedrala aceasta a adus în Ardeal, a adus în România centrul ecumenic al catedralei Aghia Sofia din Constantinopol, care prezintă cel mai elocvent imaginea cerului pogorât pe pământ. Aici s-a pogorât acum peste noi cerul, dar în acelaşi timp ne-am înălţat noi pentru câteva clipe la cer, primind de la Mântuitorul Iisus Hristos hrana cea de toate zilele, hrana vieţii veşnice, Sfânta Împărtăşanie şi comuniunea de rugăciune cu Fiul lui Dumnezeu întrupat. A primit astăzi din nou Tatăl Ceresc ofranda jertfei noastre prin participarea tuturor celor care au stat alături de noi. Acest eveniment va rămâne memorial. Acest eveniment de fapt ne obligă pe noi şi mai departe să avem grijă de acest aşezământ, de această sfântă catedrală, ca ea să strălucească din nou, pentru că pe parcursul vremurilor ea a suferit anumite transformări. Trebuie să-i dăm o nouă înfăţişare şi sperăm ca anul viitor, când atenţia întregii lumi se îndreaptă spre noi, să o avem pregătită şi poate ca să repetăm oarecumva actul acesta de resfinţire, de reconsacrare, a acestui aşezământ pilduitor, al acestei catedrale, care fost pe parcursul timpului nu numai catedra mitropolitului sau episcopilor care au slujit aici, ci a fost şi lăcaşul în care s-au format sute de generaţii de preoţi de la institutul care a stat alături, care are o vechime dublă decât catedrala. Toate acestea nu sunt altceva decât daruri ale lui Dumnezeu, care s-au revărsat cu prisosinţă peste preoţi şi peste credincioşi. Câţi credincioşi i-au călcat pragul acestei sfinte catedrale? Observăm poate lemnul că este tocit de trecerea lor, dar observăm în acelaşi timp astăzi catedrala noastră a înflorit, s-a înfrumuseţat prin prezenţa dumneavoastră.

Vă binecuvântăm şi vă îmbrăţişăm pe toţi, pentru că aţi lăsat astăzi totul şi aţi venit alături de noi pentru ca să mulţumim Bunului Dumnezeu şi apoi să cinstim pe

înaintașii noștri, care ne-au lăsat nouă atâtea lucruri de mare preț și față de care noi suntem datori. Mulțumesc din tot sufletul celor care au venit și ne-au onorat. Vreau să transmit și din partea celor care sunt absenți și care și-au cerut scuze pentru că din motivate pricini ei nu sunt aici.

Vreau să mai adaug un lucru: am făcut un semn al legăturii noastre cu trecutul prin sfințirea drapelelor, noul drapel al Arhiepiscopiei și Mitropoliei Ardealului. Drapelul acesta va fi dat acum celor zece protopopiate, opt în funcție și două sunt noi, care vor fi acum create. Preoții protopopi vor duce drapelele acestea și apoi cele duse la protopopiate vor fi împărțite în toate bisericile, în așa fel încât semnul acesta să fie marcant în fiecare biserică: drapelul spiritual al instituției pe care noi o reprezentăm, și drapelul țării, care este și el sfânt și sfințit și binecuvântat. Suntem români și suntem creștini ortodocși.

Vreau să mai amintesc încă două lucruri pe care Adunarea Eparhială le-a consfințit tot pentru cinstirea memoriei înaintașilor noștri: s-a aprobat ca distincție „Crucea șaguniană", iar tipografia și editura noastră vor purta numele de Editura „Andreiana". Sunt semne mici, dar care ne cheamă la o mobilizare puternică pentru ca întradevăr să fim vrednici urmași ai celor care ne-au lăsat aceste mari daruri.

Îmbrățișăm pe toți și vă mulțumim din tot sufletul.

Momentul imediat următor a fost cel al lansării cărții și publicații dedicate evenimentului sărbătorii catedralei mitropolitane. Astfel, pr. prof. Dumitru Abrudan, consilier cultural al Arhiepiscopiei Sibiului a prezentat volumul semnat de pr. prof. dr. Mircea Păcurariu și intitulat: *Catedrala Mitropoliei Ardealului – 1906-2006*, apărut în luna mai 2006, la Editura „Andreiana" a Arhiepiscopiei Sibiului. De asemenea a fost lansat numărul festiv pe luna mai al „Telegrafului Român" dedicat în întregime acestui moment important din viața eparhiei, făcându-se precizarea că „Telegraful Român" a fost martor direct și cel mai fidel care ne-a transmis o relatare amplă despre târnosirea catedralei în urmă cu o sută te ani. Acum, după un veac, foaia șaguniană de la Sibiu, readuce în actualitate atmosfera de însuflețire care a stăpânit inimile ierarhilor, credincioșilor prezenți în ziua de Duminică, 30 aprilie/13 mai 1906 în catedrala nou construită și destinată, prin sfințire, a fi lăcaș în care să locuiască numele Domnului și în care să se închine și să aducă laudă, prin cântare, Prea Sfintei Treimi, ocrotitoarea acestui dumnezeiesc lăcaș.

Pr. prof. Dumitru Abrudan a prezentat apoi numărul pe aprilie 2006 al Revistei „Transilvania", dedicat de asemenea centenarului catedralei, număr bogat ilustrat și cu materiale fundamentate pe date extrase din documente aflate în arhiva Arhiepiscopiei Sibiului. Vorbitorul a adresat mulțumiri redacției și tuturor personalităților care au onorat, prin materialele semnate, acest eveniment.

O altă carte prezentată a fost cea dedicată personalității mitropolitului ctitor al catedralei Ioan Mețianu, tipărită în 2004 la Zărnești, în seria „Personalități zărneștene" de către Fundația „Sfântul Nicolae", din Zărnești, jud. Brașov. Cartea este o colecție

de mai multe studii şi comunicări prezentate la o sesiune de comunicări, organizată la Zărneşti în memoria mitropolitului Ioan Meţianu, fiu al locului.

Încheindu-se şi acest moment din catedrală, corul studenţilor Facultăţii de Teologie a prezentat un scurt program cu piese selectate din repertoriul unor compozitori cunoscuţi.

La ieşirea din catedrală, credincioşii prezenţi au primit un colac şi un pahar cu vin din ofranda adusă la parastasul ce s-a săvârşit.

La reşedinţa mitropolitană a avut loc o agapă frăţească, la care au fost invitaţi oaspeţii din alte localităţi, membrii Adunării eparhiale, oficialităţile prezente la acest eveniment, profesori de la Facultatea de Teologie, alţi invitaţi.

S-au rostit şi cu acest prilej toasturi.

Din partea Secretariatului de Stat pentru Culte a vorbit *Dl. prof. Gheorghe Surdu Bob,* care a transmis un mesaj de felicitare din partea *D-lui dr. Adrian Lemeni,* secretar de Stat pentru Culte. S-a reţinut ideea cum că Mitropolia Ardealului a avut un rol providenţial în viaţa românilor transilvăneni, iar catedrala a reprezentat, timp de o sută de ani, nu doar amvonul de la care întâistătătorii acestei mitropolii au împărtăşit cuvântul lor de învăţătură, ci şi o tribună de la care au apărat, cu zel şi dăruire, drepturile naţionale şi religioase ale fiilor lor duhovniceşti.

Excelenţa Sa *Dr. Christoph Klein,* episcopul Bisericii Evanghelice C.A. din România, care a luat în continuare cuvântul, a spus, printre altele: „Prezenţa reprezentanţilor Bisericii Evanghelice-Luterane în această zi de bucurie şi laudă prin slujire sfântă la altar şi prin această întâlnire frăţească se încadrează în eforturile noastre tradiţionale de bună colaborare, dragoste frăţească şi spiritul ecumenic pe care l-am cultivat de-a lungul secolelor, dar cum se ştie, mai ales în secolul trecut, la începutul căruia a fost construită Catedrala Ortodoxă din Sibiu, centrul istoric şi spiritual al Mitropoliei Ardealului, în care se află şi centrul Bisericii Evanghelice, ambele cunoscând o convieţuire exemplară pentru acel timp şi poate chiar unică pentru întreaga Transilvanie.

Când această Catedrală a fost sfinţită în ziua de 13 mai 1906 Mitropolitul Ioan Meţianu l-a invitat şi pe Episcopul Friedrich Müller, între cei doi ierarhi existând o îndelungată colaborare şi frăţietate. Episcopul Friedrich Müller, fiind bolnav şi înaintea pensionării, l-a felicitat din acest motiv pe Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Ioan Meţianu printr-o scrisoare plină de căldură duhovnicească, dragoste, respect şi prietenie, delegând pe Episcopul vicar Friedrich Teutsch (care a devenit scurt timp după aceea succesorul său) de a participa la acest eveniment solemn. Astfel, Episcopul, de pe atunci vicar, a luat parte nu numai la slujba festivă, dar şi la banchetul care a urmat, unde a rostit o cuvântare, care a fost publicată cu ideile principale în „Telegraful Român". Rolul Bisericii pentru naţiune şi pentru pace şi reconciliere a fost accentuat în acest cuvânt memorabil al Episcopului Friedrich Teutsch.

Viziunea exprimată atunci de acest Episcop, istoric şi mare om de cultură Friedrich Teutsch a devenit realitate. Biserica Ortodoxă din Ardeal a îndeplinit această misiune sfântă de propovăduire şi trăire a spiritului creştin originar, de cultură şi învăţătură.

Fie ca bunul Dumnezeu să binecuvânteze această Catedrală şi pe toţi care slujesc şi se roagă aici. Iar Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Laurenţiu îi dorim sănătate şi mulţi ani de arhipăstorire în acest lăcaş sfânt în numele Sfintei Treimi, care se sărbătoreşte astăzi, hramul Catedralei: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Amin.

Dl. Marin Crăciun, subprefect al Prefecturii Sibiu, referindu-se la semnificaţia şi rolul pe care l-a avut catedrala, în cei 100 de ani de existenţă a spus: «Cunoscută drept „maică a tuturor bisericilor", catedrala ortodoxă de la Sibiu a însemnat pentru români un reper important pe harta spirituală a Ardealului, ierarhii de aici sprijinind mereu poporul român, atât în lupta lor pentru identitate naţională, cât şi în momentele grele prin care acesta a trecut.

100 de ani nu înseamnă mult în istoria unei biserici, dar catedrala sibiană nu s-a născut în urmă cu un secol, construcţia ei a însemnat doar materializarea unui drum lung în istoria bisericească a poporului român din Ardeal.

La sărbătorile creştine, catedrala este mereu plină de credincioşi şi am convingerea că ea va fi mereu aşa. Preoţii de aici sunt aproape de oameni, iar oamenii îl caută pe Dumnezeu în casa Lui şi I se închină cu evlavie. Treptele acestei catedrale au fost urcate de-a lungul timpului de oameni ştiuţi doar de Dumnezeu, dar şi de mari personalităţi în căutarea lor de linişte şi pace cu Dumnezeu şi semenii.

Î.P.S. Teofan, mitropolitul Olteniei, a preluat frumoasa definiţie pe care mitropolitul Şaguna a dat-o catedralei mitropolitane ca fiind „maica" bisericilor din mitropolie şi a arătat că într-adevăr aşa este. Şi în timpurile de început ale creştinismului Biserica ierusalimiteană (spre exemplu era socotita „maica" tuturor Bisericilor creştine, iar mai apoi când au apărut patriarhiile, catedrala patriarhală erau socotite „maici" ale bisericilor de pe raza acelor patriarhii. O catedrală mitropolitană trebuie socotită într-adevăr biserică de frunte dat fiind faptul că în ea se săvârşesc unele lucrări sfinte mai deosebite. Sfânta Liturghie este aceeaşi în toate bisericile din oraşe şi din sate. Şi Sfintele Taine sunt aceleaşi, dar spre exemplu hirotoniile se săvârşesc cu prioritate în catedrală. Aceasta este centrul spiritual, inima duhovnicească a unei eparhii. Sarcinile ierarhilor sunt multiple. Ei trebuie să fie peste tot, dar catedrala rămâne locul lor prioritar de slujire. Aici îngenunchează ei şi mijlocesc pentru întregul popor, cerând iertare pentru păcatele ştiute şi neştiute. Peste săptămână, ierarhul are multe probleme de soluţionat. Sufletul său se zbuciumă. Uneori grijile îl asaltează precum valurile învolburate ale mării. Duminica şi în sărbători îşi găseşte liniştea şi împăcarea la altarul sfintei Catedrale. Aşa cum fiecare preot primeşte, la hirotonie, Sfântul Agneţ, cu îndemnul pe care îl dă ierarhul: „primeşte Odorul şi-l păstrează până la sfârşitul veacurilor când dreptul judecător îl va cere de la tine", tot astfel şi ierarhul, când este instalat în catedrala eparhială, primeşte ca odor poporului lui Dumnezeu pe care trebuie să-l păzească şi să-l îndrume pe căile către mântuire. Şi Înalt Prea Sfinţitul mitropolit Laurenţiu a primit în urmă cu câteva luni, aici, în catedrală, marea răspundere a păstoririi credincioşilor din această Mitropolie a Ardealului. A primit Cârja arhierească, pe care să o folosească spre povăţuire, îndrumare şi mustrare. Au păstorit aici, înaintea

Î.P.S. Sale ierarhi vrednici care s-au dovedit pătrunşi de marea responsabilitate a păstoririi poporului drept credincios. Duhurile lor s-au bucurat astăzi împreună cu noi. Profesor de Liturgică, Înalt Prea Sfinţitul Laurenţiu ştie ce înseamnă slujirea sfântă la altar şi în orice loc din eparhie.

La Caransebeş a dobândit o bogată experienţă. A pus acolo temelie unei catedrale, pe care a înălţat-o până la cornişă. Aici, la Sibiu, are de renovat şi înfrumuseţat această renumită catedrală. Ne-a dezvăluit, în cuvântul ce l-a rostit, lucrările pe care a plănuit să le înfăptuiască până la anul. Dumnezeu şi oamenii îi vor sta în ajutor.

P.C. pr. prof. dr. Dorin Oancea, decanul Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna", în cuvântul pe care l-a rostit, a evidenţiat rolul deosebit pe care catedrala mitropolitană l-a avut în formarea duhovnicească a studenţilor teologi. Reţinem din cuvântul P.C. Sale următoarele: În cuvântul său Î.P.S. Teofan a subliniat legătura deosebită dintre ierarhul eparhial şi Catedrala Sa, între Î.P.S. Laurenţiu şi Catedrala mitropolitană din Sibiu. Eu doresc să pun în lumină o altă legătură deosebit de strânsă care simbolizează Facultatea de Teologie din Sibiu în raport cu alte şcoli teologice. Fireşte că peste tot unde există Facultăţi de Teologie, ele au o legătură organică cu catedralele locului, însă aici în Sibiu situaţia prezintă anumite particularităţi. Acestea rezultă de pe urma unei istorii comune care îşi are începutul încă de pe vremea lui Andrei Şaguna şi continuă până acum. În acest sens cadrele didactice ale Facultăţii de Teologie s-au simţit întotdeauna ca slujitori ai catedralei.

Toţi cei care au activat în Facultatea de Teologie din Sibiu, indiferent de numele pe care l-au avut de-a lungul timpului, au fost în acelaşi timp şi slujitori ai catedralei atât în timpul săvârşirii Sfintei Liturghii şi alte rânduieli liturgice, cât şi în calitate de predicatori, consolidând renumele catedralei din Sibiu ca prim amvon din întreaga Biserică Ortodoxă Română.

Această slujire continuă şi astăzi chiar dacă unele din cadrele didactice au ajuns să ocupe diferite oficii parohiale din Sibiu. Profesorii Facultăţii rămân în continuare predicatori de frunte ai acestui amvon.

Tot sub semnul legături, cu acest sfânt locaş trebuie văzută şi participarea studenţilor şi studentelor de la Facultatea de Teologie la diferite Sfinte slujbe în calitate de cântăreţi sau corişti. Există o regulă veche potrivit căreia la toate sărbătorile din timpul săptămânii, răspunsurile liturgice sunt date de corala studenţilor, dirijată de corul Catedralei.

Cadrele didactice ale Facultăţii (Institutului) Academiei au primit la rândul lor de-a lungul timpului cinstirea cuvenită din partea Catedralei, a slujitorilor ei. Aceasta se vede prin modul în care sunt aşezaţi slujitorii în timpul serviciului liturgic, când profesorilor de la Facultate li se acordă întotdeauna întâietate. Mai cu seamă trebuie subliniat faptul că în absenţa ierarhului, decanii Facultăţii de Teologie oficiază în ordinea vârstei ca protos.

În acest ceas aniversar ne exprimăm dorinţa ca această simbioză dintre cele două instituţii să continue în acelaşi fel sau să fie chiar adâncită. Profesorii să considere

Catedrala ca locul firesc al slujirilor preoţeşti, iar Catedrala să le arate toată cinstirea pe care o merită prin pregătirea lor şi prin lucrarea deosebită pe care o săvârşeşte în folosul Arhiepiscopiei Sibiului şi Ardealului.

A luat cuvântul, în continuare, Dl. prof. univ. ing. dr. Constantin Oprean, rectorul Universităţi „Lucian Blaga" din Sibiu, care a arătat că se adresează celor prezenţi într-o dublă calitate: de rector al Universităţii, dar şi de membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Sibiului. Referindu-se la evenimentul comemorat vorbitorul a spus: O catedrală, ca de altfel orice biserică este, aşa cum s-a spus aici, un spaţiu liturgic, dar mai este şi o cupolă sub care aflându-te ai senzaţia că de găseşti sub o pavăză cerească. Aşa se explică faptul că bisericile sunt locuri mereu frecventate, mereu căutate şi mereu pline de credincioşi, cum se întâmplă să fie şi astăzi această catedrală. Faptul că oamenii caută bisericile este un semn că au credinţă în Dumnezeu, dar şi că, aşa cum arată şi sondajele, au încredere în Biserică. Este de bun augur lucrul acesta, şi totodată onorant pentru Biserică, a cărei menire se vădeşte a fi apropierea între oameni şi sprijinirea lor în mijlocul încercărilor vieţii.

Acum când sărbătorim evenimentul centenarului catedralei mitropolitane, suntem îndreptăţiţi să spunem că ea şi-a îndeplinit pilduitor menirea de pol al unităţii şi credinţei românilor transilvăneni. Şi astăzi, aici sub cupola ei de har, noi am realizat sentimentul frăţietăţii şi al comuniunii.

A succedat la cuvânt *Dl. prof. univ. dr. Ioan Vişa*, rectorul Universităţii „Transilvania" din Braşov, care a arătat că şi Domnia Sa vorbeşte tot într-o dublă calitate: de rector, dar şi de membru al Adunării eparhiale. A arătat că este însoţit de pr. prof. Ovidiu Mocianu, titular la Facultatea de Litere a acelei Universităţi, fost decan, iar în prezent membru în Adunarea eparhială. Împreună l-au primit, în urmă cu o lună, la Universitatea braşoveană, unde Î.P.S. Sa a conferenţiat în faţa studenţilor, fiind invitat de ASCOR-Braşov.

Vorbitorul a arătat că există un plan de construire a unei capele a Universităţii. Din păcate se întâmplă să fie şi opozanţi ai acestui plan, dar speranţa este că lucrurile se vor lămuri. Sprijinul Arhiepiscopiei Sibiului va fi binevenit.

Prea Sfinţitul Timotei, episcopul Aradului, Ienoplei şi Hălmagiului a arătat că hramul catedralei mitropolitane se întâmplă să fie şi hramul noii catedrale, a cărei zidire se află în curs de finalizare în municipiul Arad. E o coincidenţă fericită aceasta, cu atât mai mult cu cât cele două eparhii au legături istorice şi conlucrare foarte vechi. Nu este lipsit de semnificaţie faptul că, spre exemplu, mitropolitul Ioan Meţianu, ctitorul acestei catedrale, a venit de la Sibiu tocmai de la Arad, unde a fost episcop între 1875-1898, şi unde a înfiinţat o şcoală medie de fete, o tipografie, eparhială, o foaie eparhială intitulata „Biserica şi Şcoala", care apare şi azi, a ridicat o nouă clădire pentru Institutul Teologic Pedagogic din Arad. Venea deci la Sibiu cu o experienţă de ctitor şi constructor. Se păstrează în arhiva Episcopiei Aradului corespondenţa lui Ioan Meţianu, devenit mitropolit la Sibiu, cu protopopii din episcopia arădeană, cărora le cerea ajutorul pentru înălţarea noii catedrale. Acest ajutor a fost primit, aşa încât

putem spune că această catedrală este „maica tuturor credincioşilor" din Sibiu şi părţile hunedorene şi ale Aradului.

Episcopul Ioan Papp al Aradului a participat la sfinţirea catedralei de la Sibiu – iar un alt episcop, tot de la Arad, şi anume Grigore Comşa a venit de la Sibiu, unde a fost diacon la această catedrală. Părintele prof. dr. Mircea Păcurariu, originar din părţile Hunedoarei, constituie o altă mărturie despre străvechile şi strânsele legături dintre cele două eparhii. A mai aminti încă o similitudine între Arad şi Sibiu şi anume că şi la Arad, Facultatea de Teologie se află în vecinătatea catedralei, ca şi la Sibiu. Iată atâtea motive pentru care trebuie să vorbim de o viaţă de comuniune a Aradului şi Sibiului.

Prea Sfinţitul Gherasim, episcopul Râmnicului, care aluat cuvântul, în continuare, a arătat că şi Râmnicul a avut o legătură strânsă cu Sibiul. Această legătură a fost temeluită de doi mari bărbaţi care au păstorit în secolul al XIX-lea cele două eparhii. Este vorba de Sfântul Calinic de la Cernica, fost episcop al Râmnicului şi mitropolitul Andrei Şaguna, de la Sibiu. Între cei doi ierarhi s-a purtat o corespondenţă, la care ne-am referit, într-un articol pe care l-am publicat în „Telegraful Român", în urmă cu ani. Sfântul Calinic a aflat că Şaguna şi-a procurat maşini tipografice din Germania şi de aceea, îl ruga pe mitropolit să-i mijlocească şi lui o astfel de posibilitate. Şaguna a răspuns prompt cererii Sfântului Calinic.

Ulterior şi Şaguna a făcut o mijlocire pe lângă sfântul Calinic, rugându-l să-l sprijine în redobândirea unei moşii pe care Mitropolia Ardealului o primise ca danie în jud. Argeş.

Legăturile de bună vecinătate între Sibiu şi Râmnic au continuat şi în timpurile următoare. Aici, la Sibiu, au studiat foarte mulţi dintre slujitorii sfintelor altare din eparhia Râmnicului. Mitropoliţii Nicolae Bălan, Nicolae Colan, Nicolae Mladin, Antonie Plămădeală au poposit adeseori la sediul episcopiei noastre în drumul lor la şi de la Bucureşti.

P.S. Sa a arătat că exact la praznicul Sfintei Treimi este hramul şi la Mănăstirea Cozia. Deşi a fost mereu prezent acolo, de hram, de această dată a făcut o excepţie venind lai Sibiu, spre a cinsti un eveniment atât de important cum este centenarul catedralei mitropolitane.

Prea Sfinţitul Calinic, episcopul Argeşului şi Muscelului s-a referit la legături mai de demult cu Sibiul. P.S. Sa a spus că a fost student la Sibiu şi că a fost mereu prezent în catedrală. Şi-a dat seama şi a admirat armonia arhitecturală perfectă a catedralei. Arhitecţii care au proiectat-o nu numai că au avut un model deosebit – Sfânta Sofia din Constantinopol, dar a dovedit şi o competenţă de excepţie. După o sută de ani catedrala se prezintă perfecţi conservată. Nu are absolut nici o fisură. Cărămida exterioară îmbracă la milimetru zidurile, fără de nici o sminteală. Trebuie să pomenim cu evlavie, într-o astfel de împrejurare, ramele lui Miron Cristea, pe atunci asesor consistorial. El a fost omul care a supravegheat lucrările şi s-a aflat în dialog cu arhitecţii şi cu constructorii. Ca dimensiuni, catedrala din Sibiu este doar o pătrime din Sfânta Sofia, dar prin aceasta economia ei şi frumuseţea nu se diminuează. Toţi

cei care au conlucrat la zidirea şi înfrumuseţarea ei au fost oameni de mare competenţă. În fruntea lor stă Miron Cristea, viitorul episcop de Caransebeş, şi apoi mitropolit privat şi la urmă patriarh.

Trebuie însă să-l pomenim şi pe Şaguna. El şi-a imaginat catedrala. Cu siguranţă că s-a bucurat cu duhul, acolo în împărăţia cerească când ea a fost consacrată şi se bucură şi azi, la centenarul pe care îl prăznuim astăzi. .

Dl. prof. Octavian Bologa, de la Facultatea de Inginerie a Universităţii „Lucian Blaga", a participat la festivităţi şi în calitate de preşedinte al Despărţământului ASTRA Sibiu.

Domnia Sa a arătat cu multe generaţii înainte din propria familie au fost preoţi şi apropiaţi Bisericii sibiene. Personal, vorbitorul l-a cunoscut pe Nicolae Bălan, dar i-a cunoscut şi pe urmaşii aceluia. Toţi au fost mari ierarhi care au militat pentru menţinerea ţării noastre în această comunitate de idealuri şi năzuinţe europene.

Şirul vorbitorilor a continuat cu *Dl. Gheorghe Dicu,* vicepreşedinte al Consiliului Judeţean Sibiu – vorbitorul a arătat că aniversarea centenarului catedralei vine la o zi după Sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt, fapt ce ne umple şi azi, în ziua hramului catedralei, de bucurie, pace şi recunoştinţă pentru ocrotirea lui Dumnezeu peste oraşul şi judeţul nostru.

Înainte de orice, catedrala mitropolitană este lăcaş de rugăciune şi reculegere şi mulţi semeni de ai noştri îşi îndreaptă paşii spre ea pentru a primi ajutor, mângâiere, linişte de la Dumnezeu.

A devenit în timp şi un important obiectiv turistic, pragul ei fiind călcat de oameni din toate colţurile lumii. Este frumoasă şi monumentală şi sunt bucuros că nu am auzit că există preocupare pentru a o recondiţiona şi a pune şi mai mult în valoare.

Şirul celor care au luat cuvântul a fost încheiat de către *Dl. prof. univ. Liviu Sofonea* de la Universitatea „Transilvania" din Braşov, care a evidenţiat transformările, de multe ori furtunoase, prin care trece societatea românească. Unele aspecte ale realităţii prezentului pot să deruteze. Perspectiva unei liniştitoare aşezări nu pare să fie prea apropiată. Din păcate şi plan cultural se înregistrează situaţii nu întotdeauna, pozitive. Vorbitorul a făcut referire la un proiect despre o carte dedicată Sibiului – capitală culturală europeană. Mitropolia se va reflecta în această carte. Ea are multe documente de o valoare inestimabilă.

În încheiere, *Înalt Prea Sfinţitul dr. Laurenţiu,* arhiepiscopul Sibiului şi mitropolitul Ardealului a adresat mulţumiri tuturor celor care au dat expresie gândurilor şi sentimentelor lor, la acest prilej aniversar.

Astfel s-au încheiat manifestările dedicate aniversării centenarului catedralei mitropolitane din Sibiu.

Pr. prof. dr. DUMITRU ABRUDAN
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 32-35.
Î.P.S. Prof. Dr. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

CATEDRALA – SPAŢIUL VEŞNICIEI

Cultul divin public se săvârşeşte prin mijlocirea sfinţiţilor slujitori, la timpuri stabilite, după anumite rânduieli şi în *locaşuri* anume ridicate în acest scop, numite *biserici*.

De la începutul creştinismului locaşul de cult în care se săvârşeşte Sfânta Liturghie era considerat *«domus ecclesiae»*, locul adunării Bisericii, ca o reunire în Hristos a cerului şi a pământului şi a întregii creaţii, ceea ce constituie esenţa şi destinaţia Bisericii[1].

În locaşul bisericesc, Hristos continuă să săvârşească în modul cel mai direct toată lucrarea Sa mântuitoare şi sfinţitoare. Locaşul de închinare este *centrul liturgic al creaţiei*, el este loc al prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu Cel în Treime, a Cărei sfinţenie transfigurează acest spaţiu şi sfinţeşte astfel prin om întreaga creaţie. Nevăzuta prezenţă a lui Dumnezeu, Cel Unul în Treime, luminează şi descoperă toate în biserică. Astfel, *elementele arhitectonice şi picturale* nu sunt simple simboluri, ci sunt mijloace sensibile prin care se împărtăşesc creatului lucrările divine necreate. În acelaşi sens, actele liturgice nu sunt doar re-prezentări, *«iconizări»* sau *chipuri* ale operei de mântuire, ci sunt forme sensibile în care şi prin care credinciosul *reiterează întreaga viaţă a lui Hristos*, prin harul Sfântului Duh[2].

Biserica locaş de închinare este un *«bun sacru»*, un *spaţiu liturgic*, un loc *sfinţit* şi *sfinţitor*, prin lucrarea harului divin. Prin structura sa şi părţile componente el are şi o semnificaţie mistico-simbolică, care întregeşte tainicul lucrărilor sfinţitoare săvârşite în acest spaţiu liturgic.

Prin arhitectura şi pictura lui, locaşul de cult este o imagine sensibilă a Bisericii cereşti. El este orientat spre răsărit, spre locul de unde vine lumina[3], iar planul după care el este structurat este cel de navă, cu absida altarului semicirculară, simbolizând corabia mântuirii, sau cel treflat, cu două abside laterale, care marchează semnul Sfintei Cruci. Crucea pe plan orizontal este dublată pe plan vertical de turla sau cupola de pe naos[4].

---

[1] Pr. Al. Schmemann, *L'Eucharistie Sacrament du Royaume*, trad. par Constantin Andronikof, coll. „L'Echelle de Jacob", Paris, 1985, p. 10; trad. rom. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 25.

[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Locaşul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei", în rev. *Mitropolia Banatului*, 33 (1981), nr. 4-6 , p. 277-290.

[3] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, ediţia III, Ed. Scripta, Bucureşti 1993, p. 162.

[4] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Isaia*, 11, în PG, t. XXX, col. 12. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola I-a către Corinteni*, 4, în PG, t. LXI, col. 54, la Pr. Asist. Nicolae D. Necula, Simbolismul

Biserica Ortodoxă a păstrat împărțirea interiorului său în trei părți principale: *pronaosul, naosul* și *altarul,* în cinstea Sfintei Treimi. Între naos și altar s-a interpus *catapeteasma.* Deasupra naosului se înalță o *turlă* sau o *boltă* semisferică, susținute prin *pandantivi* pe patru arcuri, iar *turla* sau cupola *naosului* înfățișează Biserica cerească[5].

Altarul este partea cea mai importantă a bisericii, pentru că aici se săvârșește jertfa euharistică. Sfânta Masă închipuie «mormântul lui Hristos» și «scaunul lui Dumnezeu»[6]. Pe Sfânta Masă se află antimisul[7], cu sfinte moaște, obiectul liturgic fără de care nu se poate săvârși Sfânta Liturghie.

Între locașul de închinare și lucrarea sfințitoare a Bisericii există o strânsă legătură. Sfântul *Simeon al Tesalonicului* precizează că biserica închipuie toată lumea, pentru că Dumnezeu este pretutindeni. Sfântul altar simbolizează cele mai presus de ceruri, unde se află scaunul lui Dumnezeu, întruchipat prin Sfânta Masă. Naosul închipuie lumea văzută, iar partea lui de sus, pe cea nevăzută[8].

Deși este împărțită în mai multe părți, biserica după înfățișare este una – ne învață Sf. Maxim Mărturisitorul: *Naosul este un altar în devenire, inițiat și sfințit prin Sfintele Taine, pe când altarul este un naos actualizat, ajuns la capătul acțiunii de inițiere și de sfințire.* Chiar în înțelesul de locaș de cult, biserica este o realitate dinamică, purtând în ea ideea și puterea creșterii, care transformă naosul (spațiul credincioșilor) într-un altar (spațiul clericilor) în devenire[9].

Ordinea și importanța crescândă a părților locașului, *pronaos, naos și altar*, toate îndreptându-se spre Sfântul Altar, cât și *programul iconografic*, care rânduiește ordinea icoanelor în pictura bisericii, constituie locul și ambianța duhovnicească a urcușului spiritual pe care credinciosul l-a început din pruncie, prin Tainele de inițiere creștină, și îl continuă toată viața. Aici începe, se întărește și se desăvârșește viața cea nouă în Hristos. *„Orânduiala topografică a locașului constituie un fel de inițiere gradată pentru a pătrunde în lumea sacră”* – spune P. Evdokimov[10].

În *pronaos*, aproape de intrarea în biserică, sub ocrotirea iubitoare a Maicii Domnului de pe cupolă, prin baia *Sfântului Botez*, pruncul se naște din nou pentru viața în Hristos, devenind fiu al lui Hristos după har, mădular al Trupului Său Tainic – Sfânta Biserică –, și moștenitor al împărăției lui Dumnezeu. Tot acum primește pecetea darului Duhului Sfânt, în *Taina Mirungerii*, care-l întărește și-l menține în viața cea

---

locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (sec. XV), în rev. *Glasul Bisericii*, 42 (1983), nr. 9-12, p. 642.

[5] P. Evdokimov, *Ortodoxia,* trad. rom., EIBMBOR, București, 1996, p. 234.

[6] Sf. Gherman al Constantinopolului, *Istoria Bisericească și teoria mistică,* PG, t. XCVIII, col. 387-388; trad. rom. de Prof. N. Petrescu în rev. *Mitropolia Olteniei*, 26 (1974), nr. 9-10, p. 827.

[7] Vezi Nica M. Tuță, *Sfântul Antimis, (Studiu istoric, liturgic și simbolic),* București, 1943.

[8] Simeon al Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe. București,* 1865-1866, p. 113.

[9] Pr. Prof. Ene Braniște, *Biserică și Liturghie în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul,* Ortodoxia 1 (1981), 16-19.

[10] P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 233.

nouă în Hristos. Cel născut în Hristos prin Botez şi întărit în viaţa cea nouă prin Mirungere primeşte îndată Sfânta Împărtăşanie, pentru a se uni cu Hristos[11].

În *naos*, sub înrâurirea harului mântuitor al Pantocratorului, înconjurat de cetele îngereşti de pe cupola centrală a bisericii, şi prin rugăciunile Sfinţilor Evanghelişti, vestitorii cuvântului mântuitor, creştinii primesc *Taina Spovedaniei*, prin care Mântuitorul îi izbăveşte de păcatele ce le îngreunează călătoria şi unirea cu El, *Taina Cununiei*, a binecuvântării iubirii celor doi soţi, cu scopul naşterii de prunci închinaţi lui Dumnezeu, şi *Taina Maslului*, spre tămăduire de bolile sufleteşti şi trupeşti.

Între naos şi altar, *în faţa uşilor împărăteşti*, sub binecuvântarea din icoana împărătească a Celui Care S-a jertfit şi Se dăruieşte continuu pe Sine, pentru mântuirea noastră, se primeşte *Taina Euharistiei*, a unirii cu Hristos, prin împărtăşirea cu trupul şi sângele Său, devenind purtători de Hristos. Aceasta este ţinta finală şi şansa vieţii creştine, pentru care ne pregătim mereu prin baia lacrimilor, Sfânta Spovedanie.

În *altar*, în *«sfânta sfintelor»*, numai cei chemaţi şi pregătiţi primesc *Taina Hirotoniei*, a consacrării în slujirea sacramentală a Bisericii lui Hristos.

În sfântul locaş, la fiecare Sfântă Liturghie se săvârşeşte Jertfa euharistică, ce prelungeşte spre noi Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos, făcând-o accesibilă tuturor[12]. De la intrarea în biserică şi până în faţa uşilor împărăteşti, la Hristos Euharistic, este drumul pe care îl face mereu credinciosul, prin lucrările sfinţitoare ale Bisericii, aducând cu sine ofranda sa de pâine şi vin, pentru Sfânta Jertfă. Pe masa Sfântului Altar, la fiecare Sfântă Liturghie, Hristos Însuşi se jertfeşte pentru noi, prezentând Tatălui ofranda noastră. Maica Domnului de pe semicalota altarului mijloceşte pentru noi şi pentru această jertfă, care ajunge în altarul cel mai presus de ceruri.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, sfinţirea progresivă a sufletului se săvârşeşte prin integrarea omului în *«Ecclesia»* şi prin participarea la Sfânta Liturghie. De aici rezultă datoria creştinului de a frecventa sfânta biserică, mai întâi pentru că *sfinţii îngeri*, prezenţi în ea, înseamnă pe cei ce se înfăţişează lui Dumnezeu, mijlocind pentru ei, iar apoi pentru că *harul Sfântului Duh* este prezent totdeauna în acest locaş în chip deosebit la Sfânta Liturghie, având puterea de a schimba şi transforma pe cel ce se roagă în locaşul Domnului[13].

Deci, locaşul sfânt al bisericii este un element nelipsit din viaţa spirituală a celor ce-L caută pe Dumnezeu şi doresc să se împărtăşească din darurile Lui cele bogate, spre a atinge piscurile desăvârşirii creştine, după Modelul Hristos.

Frumuseţea locaşului, profunzimea rugăciunilor, bogăţia conţinutului şi armonia melodică a cântărilor rânduielilor liturgice sunt factori care produc în sufletul celui ce se roagă în biserică stări înălţătoare de trăire duhovnicească, pregătindu-l pentru primirea harului divin.

---

[11] Vezi Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. rom. de Pr. Prof. T. Bodogae, ed. II-a, Bucureşti, 1997, p. 127.

[12] *Ibidem*.

[13] *Mystagogia*, cap. XXIV, PG, t. XCI, col. 701-704; Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 18.

Sfințenia Bisericii, întărită prin prezența lui Hristos în ea, sub forma Sfintei Euharistii, păstrată pe masa sfântului altar, justifică pe deplin dragostea și grija deosebită a clerului și credincioșilor de a construi și împodobi Casa Domnului cât mai frumos, ca pe cel mai drag și mai scump locaș al lor.

Catedrala mitropolitană din Sibiu a fost zidită de mitropolitul Ioan Mețianu (1899-1916), fost episcop la Arad, inspirându-se după planul *Sfintei Sofia* din Constantinopol, ctitoria împăratului Iustinian (527-565), însă ea se distinge prin câteva particularități, având două turnuri masive la intrare cu forme specifice arhitecturii eclesiale ardelene, cu anumite elemente din stilul baroc. Interiorul ei este format dintr-o navă centrală, două nave laterale (despărțite de nava centrală prin stâlpi masivi cu capiteluri), cu trei abside spre răsărit, cea din mijloc fiind absida altarului.

Ca și în cazul Sfintei Sofia, elementul central îl constituie cupola, înconjurată în exterior de patru turle mai mici. Totul în această frumoasă catedrală se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de maiestatea acestei cupole exprimând și luminând frumusețea locașului și a picturii, venind dintr-o adâncime tainică și dintr-o înălțime nelimitată. Prin liniile ei, cupola traduce mișcarea coborâtoare a iubirii dumnezeiești, sfericitatea ei reunește pe toți oamenii în sinaxă (adunare liturgică), ca Trup tainic al lui Hristos.

Cu bolta ei largă, cupola apare a fi o imitare a cerului. Icoana Pantocratorului, înconjurată de cetele îngerești, și luminată în mod unic de rândul de ferestre, arată simbolic că tot spațiul văzut al bisericii e un cosmos dominat de cer și orânduit ierarhic, care face din Liturghie o participare prin imitare, sau o participare directă la liturghia cerească a îngerilor.

Întreaga arhitectură a acestei catedrale arată că locașul de cult este «cerul pe pământ». Dumnezeu e prezent în el nu doar prin sfintele slujbe, prin sfintele icoane, dar și prin intermediul simbolisticii arhitecturii. Sentimentul sfințeniei, ca o însușire personală a lui Dumnezeu Cel prea bun, este experiat și este indicat prin arhitectonica bolții unice centrale și a altor bolți mai mici, care exprimă o aplecare a Celui Atotputernic, la diferite nivele, cu o mare grijă iubitoare, spre credincioși. Se trăiește în aplecarea îmbrățișătoare a acestei sau acestor bolți coborârea lui Dumnezeu peste comunitatea din biserică, arătându-se astfel atât iubirea Lui, cât și voința de a-i face pe membrii Bisericii să se strângă în iubirea, în îmbrățișarea Lui tainică și mântuitoare.

† DR. LAURENȚIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 36-46.
Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu

SCURTĂ ISTORIE A VIEȚII BISERICEȘTI A SIBIULUI PÂNĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA

Orașul Sibiu este atestat documentar sub numele de „Cibinium" în anul 1191, când s-a înființat aici o prepozitură catolică – dependentă de Arhiepiscopia de Esztergom (Ungaria) – pentru primii sași catolici aduși în Transilvania încă de pe la mijlocul secolului al XII-lea. Un document din anul 1223 îl menționa sub numele de „Villa Hermanni", adică orașul lui Hermann, probabil vreun conducător al noilor veniți. Deși a fost pustiit în timpul marii invazii mongole din aprilie 1241, s-a refăcut treptat, devenind un important centru meșteșugăresc și comercial. În 1366 apare documentar ca „oraș" (civitas), sub denumirea de *Hermannstadt*, așa cum este cunoscut până azi. În secolele XV-XVI, orașul a fost atacat de oști otomane, încât a fost necesară construirea unor puternice ziduri de apărare din cărămidă, cu turnuri și bastioane (în 1699 existau aici 39 de turnuri de apărare și patru bastioane, din care se mai păstrează azi doar câteva). În pofida atâtor vitregii ale timpului, orașul a devenit un important centru economic – cu numeroase bresle, în care se exercitau peste 40 de meșteșuguri – și comercial, încât produsele sibiene ajungeau până la Viena, Praga, Leipzig, Gdańsk și în alte orașe europene [1].

Concomitent, Sibiul a cunoscut și o remarcabilă dezvoltare culturală, pentru că aici a funcționat – încă din 1528, sau chiar mai de mult – prima tipografie din Transilvania, condusă de Theoboldus Gryphius din Reutlingen (Germania). Prima carte tipărită de el era *Gramatica latină* a lui Thomas Gemmarius (1529), folosită în școala care funcționa atunci în Sibiu, urmată de *Tratatul despre ciumă*, scris în limba germană de medicul sibian Sebastian Pauschner (1530). Câțiva ani mai târziu, Lukas Trapoldner, discipolul lui Gryphius, a deschis în Sibiu o tipografie proprie. În cadrul acesteia a funcționat și o secție româno-slavă, condusă de umanistul *Filip Moldoveanul*, „scrib" sau „scriitor" în slujba magistratului sibian, care îndeplinea și diverse misiuni în Țara Românească („magister Philippus Pictor et Scriba litterarium valachicarum"). El este cel care a tipărit primele cărți în limba română, aici la Sibiu: *Catehismul românesc* din 1544 (pierdut) și *Tetraevanghelul slavo-român* din 1551-1553 (la care se adaugă

[1] Dintre cărțile mai importante referitoare la istoria orașului Sibiu notăm: Alexandru Dima, *Sibiu*, București, 1940, 232 p.; Nicolae Nistor și Aurel Dumitrescu Jippa, *Sibiul și ținutul în lumina istoriei*, vol. 1, Cluj Napoca, 1976, 262 p.; vol. 2, cu același titlu, semnat de Nicolae Nistor și M.N. Marinescu-Frăsinei, Cluj Napoca, 1990, 182 p.; Martin Rill (Hrsg.), *Hermannstadt und das Alte Land*, Dresden, 2002.

Tetraevanghelul slavon din 1546, cu stema Moldovei, dar şi a Sibiului, cele două săbii încrucişate cu vârfurile în jos)[2].

După ce Transilvania a fost anexată la Imperiul habsburgic în 1688, act consfinţit prin tratatul de pace austro-turc de la Carloviţ, din 1699, oraşul Sibiu a cunoscut o frumoasă dezvoltare urbanistică-arhitectonică, prin numeroasele edificii construite în acea perioadă, de regulă în stil baroc, specific epocii. În acelaşi timp, a devenit şi un important centru politic-administrativ, pentru că aici s-a stabilit sediul guvernatorilor Marelui Principat al Transilvaniei – numiţi de Curtea imperială din Viena – între anii 1703-1791 şi 1849-1865. Între cei mai cunoscuţi guvernatori ai Transilvaniei s-a numărat şi baronul Samuel Brukenthal (1721-1803), între anii 1777-1787; în palatul său, construit între anii 1778-1795, va fi adăpostită valoroasa sa colecţie de artă, punându-se astfel bazele „Muzeului Brukenthal", inaugurat în 1817, azi fiind cel mai vechi muzeu din ţara noastră.

Secolul al XIX-lea ar putea fi considerat – pentru oraşul Sibiu – drept „secolul culturii", pentru că ea a atins acum apogeul, reprezentând o perioadă de maximă înflorire, atât pentru saşi, cât şi pentru români. Aici s-au pus bazele „Asociaţiunii transilvane pentru literatura şi cultura poporului român din Transilvania" (Astra), în 1861, în urma demersurilor episcopului Andrei Şaguna, primul ei preşedinte; Sibiul a rămas sediul central al Astrei până la desfiinţarea ei abuzivă în 1948/1950, ca şi după anul 1990, când şi-a reluat activitatea. Aici a apărut, din 1853 şi până azi, ziarul „*Telegraful Român*", „ctitoria" marelui ierarh Andrei Şaguna, iar mai târziu „*Tribuna*", redactată iniţial de Ioan Slavici (1884-1903), dar şi revista literară „*Transilvania*", editată de „Astra" (1868-1944). Aici s-a înfiinţat „Tipografia diecezană", devenită apoi „arhidiecezană", care lucrează fără întrerupere din 1850 până azi, în care au apărut sute de lucrări teologice, istorice, literare sau de alt gen. Din 1786 în Sibiu funcţionează o şcoală teologică ortodoxă, reorganizată în mai multe rânduri (1811, 1852, 1921, 1948), din care s-a dezvoltat actuala Facultate de Teologie „Andrei Şaguna".

Pe plan naţional-politic, în 1848 la Sibiu şi-a avut sediul Comitetul Naţional Român, un fel de „guvern provizoriu" românesc, iar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Sibiu a devenit „centrul" vieţii politice româneşti, pentru că aici se întâlneau liderii Partidului Naţional Român din Transilvania şi tot aici s-a redactat cunoscutul Memorandum din 1892. Sibiul a avut un rol important şi în pregătirea Unirii din 1918, ca apoi să devină, pentru scurt timp, sediul Consiliului Dirigent, constituit la Alba Iulia la 2 decembrie 1918[3].

[2] Din bogata bibliografie consacrată acestei probleme consemnăm: Sigismund Jako, *Tipografia de la Sibiu şi locul ei în istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj", VII, 1964, p. 97-115; Jako Zsigmond, *Tiparul cu litere latine din Sibiu în secolul al XVI-lea*, în vol. „Philobiblon transilvan", Bucureşti, 1977, p. 93-116; a se vedea şi Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. III, Iaşi, 2004, p. 474 -477 şi 487.

[3] Ioan Lupaş, *Importanţa Sibiului în istoria românilor*, în vol. „Studii istorice", V, Sibiu-Cluj, 1945-1946, p. 159-170 (şi extras).

La rândul lor, saşii sibieni – deveniţi evanghelici-luterani pe la mijlocul secolului al XVI-lea – aveau în Sibiu nu numai instituţiile lor politico-administrative tradiţionale, ci şi câţiva tipografi de renume (Petru Barth, Ioan Barth, Martin Hochmeister, Georg Klosius şi alţii), precum şi instituţii şcolare de toate gradele, inclusiv o Academie de Drept, care a funcţionat între anii 1844-1883.

Sub raport economic, Sibiul a prosperat mereu datorită breslelor meşteşugăreşti ale saşilor, dar şi prin munca românilor. Consemnăm doar „Casa de comerţ" a lui Hagi Constantin Pop († 1808), ca şi grecul Manicatis Safranos. Mai târziu, în 1872, tot aici s-a înfiinţat Banca „Albina", condusă iniţial de Visarion Roman (1833-1885), apoi de Partenie Cosma (1837-1923), precum şi o serie de asociaţii economice, fie săseşti, fie româneşti.

*

Ce a însemnat, însă, Sibiul pe plan bisericesc? Relatam mai sus că încă din 1191 s-a înfiinţat aici o „prepozitură" catolică, subordonată arhiepiscopului de Esztergon, în Ungaria. O sută de ani mai târziu, în anul 1292, s-a construit aşa numita „biserică a azilului" - deci un prim spital atestat la noi, care există şi azi –, urmată de câteva mănăstiri catolice: a dominicanilor, în actuala Piaţă a Gării, căreia i-a luat locul actuala biserică „a ursulinelor", în anul 1474, mai târziu o biserică a mănăstirii călugărilor franciscani (minoriţi) în secolul al XIV-lea. La începutul secolului al XIII-lea s-au construit bisericile din Turnişor şi Guşteriţa, de către saşii colonişti, pe atunci romano-catolici, iar de la mijlocul secolului al XVI-lea evanghelici-luterani. Cel mai reprezentativ monument eclesiastic este catedrala evanghelică-luterană din centrul oraşului vechi (azi Strada Huet), iniţial romano-catolică, cu hramul „Sfânta Maria", în stil gotic transilvănean (în forma unei bazilici, cu trei nave şi un transept), construită pe parcursul a două secole (1320-1520), cu picturi din 1445, lucrate de Johannes de Rosenaw şi din 1665, datorate lui Georg Hermann. Notăm că în 1543, sub îndrumarea primarului Peter Haller şi a preotului Mathias Rauser, saşii sibieni, catolici până atunci, au aderat la Reforma lui Martin Luther.

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, mai exact între anii 1726-1733, ca urmare a anexării Transilvaniei la Imperiul Habsburgic catolic, în Piaţa mare a oraşului s-a construit biserica romano-catolică, cu hramul „Sfânta Treime", iniţial mănăstire iezuită, în stil baroc, cu o bogată decoraţie interioară (absida altarului are o frumoasă frescă executată de pictorul vienez Anton Steinwald, în 1777). Între anii 1767-1771 s-a zidit biserica cu hramul „Vizita Mariei la Elisabeta" de către iezuitul Johann Theophil Delphini (Strada Gladiolelor).

Credincioşii reformaţi (calvini) de etnie maghiară au primit dreptul de a-şi construi o biserică abia în anul 1786 (pe Strada Mitropoliei, numită pe atunci „a Măcelarilor"). În 1804 s-a construit clădirea Episcopiei evanghelice-luterane, iar în anul 1867 şi-au stabilit sediul în Sibiu episcopii acestei confesiuni (până atunci fiind la Biertan, lângă Mediaş)[4].

---

[4] Monumentele de artă bisericească sibiene prezentate de Marc van Wijnkoop Lüthi şi Paul Brusanowski, *Creştinismul în Sibiu – Christentum in Hermannstadt*, Sibiu, 2002, p. 112 ş.u.

Este lucru cunoscut că secole în şir Sibiul a fost un oraş închis şi tradiţionalist săsesc, în care cei de altă etnie nu aveau dreptul de proprietate, iar singura confesiune recunoscută era cea evanghelică-luterană. Abia spre sfârşitul secolului al XVII-lea s-a făcut o excepţie şi anume pentru comercianţii greci şi aromâni refugiaţi din Balcani, atestaţi pentru prima oară aici în 1545, care au primit dreptul de a înfiinţa o „companie comercială" în Sibiu în ianuarie 1639. În anul 1699 li s-a acordat dreptul de a ridica o capelă ortodoxă, într-o casă particulară.

În pofida acelui exclusivism săsesc medieval, în Sibiu sunt atestaţi şi români. Între ei se numărau mulţi boieri sau pretendenţi la tron din Ţara Românească. Notăm doar pe Despina Miliţa, văduva domnitorului Neagoe Basarab, care a locuit mulţi ani în Sibiu şi care a fost călugărită aici – sub numele de Platonida – de către mitropolitul Anania al Ungrovlahiei. Tot el a venit din nou la Sibiu în 1556 ca să ducă la Argeş osemintele fostei doamne a Ţării Româneşti, spre a le îngropa în necropola familiei de la Curtea de Argeş († 1554). Probabil va fi stat cu ea în Sibiu şi fiica Stana, văduva lui Ştefăniţă Vodă al Moldovei (1517-1527), călugărită şi ea sub numele de Sofronia[5].

Relatam mai sus că omul de cultură Filip Moldoveanul a tipărit la Sibiu *Catehismul* românesc din 1544 şi *Tetraevanghelul* slavo-român din 1551-1553.

În secolul al XVII-lea, în cadrul luptelor interne pentru tronul Principatului transilvan dintre Gheorghe Rakoczi II şi Acaţiu Barcsay, mitropolitul Sava Brancovici din Alba Iulia (1656-1680), şi-a pierdut pentru un timp scaunul. În locul său a fost ales ca mitropolit *Ghenadie III* (1659-1660), originar din Putivlia, în sud-vestul Rusiei, fost preot în Alba Iulia, dar el a murit în vara anului 1660, la Sibiu, fiind îngropat în cimitirul bisericii „din groapă", semn că acolo exista o biserică (în afara zidurilor cetăţii). Nu este lipsit de interes să notăm că mitropolitul *Sava Brancovici* şi fratele său Gheorghe Cronicarul aveau închiriată o locuinţă în Sibiu (pe actuala Stradă Nicolae Bălcescu – fostă a Cisnădiei –, în apropiere de actualul hotel „Împăratul romanilor"). După înlăturarea sa abuzivă din scaun, la rugămintea principelui Mihail Apafi, adresată Sfatului orăşenesc Sibiu, s-a făcut inventarierea bunurilor mitropolitului aflate în această locuinţă şi s-au găsit trei traiste şi 14 saci plini cu cărţi, precum şi o instalaţie tipografică[6]. Între urmaşii lui Sava în scaunul mitropolitan s-a numărat şi *Sava II*, fost preot în Veştem, (1684-1685), o mărturie că satele româneşti din jurul Sibiului aveau preoţi destoinici care să poată fi promovaţi în scaunul mitropolitan.

*

Revenind la problema primelor biserici ortodoxe sibiene trebuie să reţinem că ele nu puteau fi construite decât în afara zidurilor cetăţii (extra muros). În schimb avem ştiri despre existenţa unor sate româneşti mai ales în aşa-numita „Mărginime" a Sibiului, la poalele Munţilor Cibinului, fiecare cu biserica şi cu preotul lor, sate din care s-au

[5] Mircea Păcurariu, *Mănăstirea Argeş şi românii transilvăneni*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an. XII, 1967, nr. 8-9, p. 652.

[6] Ioan Lupaş, *Locuinţa sibiană a mitropolitului Sava Brancovici – Brâncoveanu*, în „Revista Teologică", Sibiu, an. III,1947, nr. 7-10, p. 278-280.

ridicat şi cunoscuţii „sfinţi" apărători ai credinţei ortodoxe: *Oprea Miclăuş* din Sălişte, preoţii *Moise Măcinic din Sibiel* şi *Ioan din Galeş* şi atâţia alţii.

Relatam în alt loc că în 1545 erau atestaţi pentru prima oară în oraş negustori „greci", între care vor fi fost şi aromâni, refugiaţi împreună din Peninsula Balcanică. Ei s-au organizat într-o „companie" (asociaţie, societate) a „grecilor" din Sibiu, majoritatea fiind comercianţi, primind o serie de drepturi de la principele Gheorghe Rákoczi I, la 8 iulie 1636. Au început să funcţioneze, însă, ca organizaţie comercială, abia din 1638/1639. Cu timpul, au fost primiţi în „companie" şi comercianţi români, fie din Ardeal, fie din Ţara Românească[7]. La 5 iulie 1640 era cunoscut şi un preot-paroh (efimeriu) al „companiei" sibiene şi anume ieromonahul Serafim Ilaro, venit din Mănăstirea Ivir (Iviron) din Muntele Athos[8].

La 12 ianuarie 1690 „companiştii" greci au obţinut autorizaţia de a-şi construi o biserică, dar în afara Sibiului, la *Bungard*, pe un teren cumpărat de la doi ţărani din sat, cu condiţia de a plăti 100 de florini bisericii evanghelice-luterane săseşti din Sibiu. Se cunosc câteva nume de ctitori originari din Ianina, Salonic şi alte localităţi din Grecia de azi în care trăiau nu numai greci, ci şi aromâni (vlahi). La aceştia se adaugă şi câţiva români, între care „dobrogeanul Paraschiv ciobanul", probabil originar tot din vreun sat sibian[9]. De asemenea, printre ctitori figura şi Maria, fiica lui Şerban Cantacuzino, domnul Ţării Româneşti, văduvă după generalul Constantin Bălăceanu care slujise în armata habsburgică[10]. Nu putem şti cum arăta acea biserică. În orice caz, era de dimensiuni reduse, fiind construită din piatră. Se mai păstrează din ea doar turnul-clopotniţă, la care s-a adăugat biserica actuală, ctitorită de credincioşii români din Bungard. Din vechea biserică „grecească" se păstrează şi remarcabilul iconostas, minuţios sculptat şi cu icoane de factură bizantino-athonită, cu inscripţii în limba greacă; acesta a fost adus în capela Academiei teologice „Andreiane" din Sibiu (azi Facultatea „Andrei Şaguna"), unde se găseşte şi în prezent[11].

În 1699, aceiaşi companişti au primit de la autorităţile sibiene dreptul de a-şi amenaja o capelă „în cetate", undeva pe Strada Tribunei de azi. Desigur de la această capelă provin patru icoane „împărăteşti" care se păstrează până azi în altarul catedralei mitropolitane.

La altarul acestei capele şi al bisericii din Bungard au slujit călugări greci, dintre care majoritatea sunt cunoscuţi cu numele. De pildă, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea se cunosc ieromonahii Matei (Matheos) din Pogoniana Epirului (1704-1712)

---

[7] Nestor Camarino, *L'organisation et l'activité de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu*, în rev. „Balcania", vol. VI, Bucureşti, 1943, p. 210-213; Olga Cicanci, *Companiile greceşti din Transilvania şi comerţul european în anii 1636-1746*, Bucureşti, 1981, p. 24-25.

[8] N. Iorga, *Despre compania grecilor din Sibiu*, în vol. „Studii şi documente cu privire la istoria românilor", vol. XII, Bucureşti, 1906, p. VI.

[9] Olga Cicanici, *op. cit.*, p. 160-161.

[10] N. Iorga, *op. cit.*, XII, p. VII-VIII şi 4-5, 61-62; Nestor Camariano, *op. cit.*, p. 222.

[11] Elena Seiceanu, *Iconostasul brâncovenesc din capela Institutului teologic universitar din Sibiu*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an. XXV, 1980, nr. 1-3, p. 222-238.

și Partenie Moraitis (1727-1731), Iacob I (1742-1746), „Grigorie Vlahul din satul Sâmbăta" (1757)[12]. Pe două din icoanele împărătești aflate azi în altarul catedralei mitropolitane, lucrate în anii 1762 și 1763, dăruite „bisericii romeilor (grecilor) din Cibin", este consemnat numele parohului (efimeriu) Iacob Olimpiul (sau Olimpiotul). La începutul anului 1766, un ieromonah cu numele Neofit, originar din Moreea, în sudul Greciei, „efimeriu" la biserica „Sfântul Gheorghe Nou" din București (ctitoria lui Constantin Brâncoveanu), era propus („cu voia prea înălțatului domn a toată Moldova" Grigorie III Ghica și cu acordul patriarhului ecumenic și a sinodului patriarhal), să fie hirotonit ca episcop la Hotin. Dar Neofit a refuzat propunerea ce i se făcuse și a preferat slujba de preot al „companiei grecești" din Sibiu.

Acest Neofit a avut o păstorire îndelungată, pentru că doar la 10 mai 1797 își semna testamentul, în Sibiu (în prezența arhimandriților Evghenie și Ghenadie, probabil slujitori mai tineri, alături de el). Își lăsa cei aproape o mie de florini „la săracii creștini ortodocși, la arhiereul locului, la efimeriul Companiei *pentru clădirea bisericii Companiei,* la școala Companiei, la școala din Iosefin (din „groapă" n.n.), la altă școală de afară, a răposatului Ghedeon (din Strada Lungă - *n.n.*), la copiii orfani, la copiii orfani ai sașilor, la franciscani, la săracele fetițe ortodoxe" și la câțiva apropiați[13]. Va trecut curând la cele veșnice.

*

În ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, grecii și aromânii din Sibiu au dobândit dreptul de a-și zidi o modestă biserică, cu hramul „Schimbarea la Față", pe locul actualei catedrale mitropolitane. Nu știm cine a condus lucrările de zidire, probabil arhimandritul Evghenie Mihail, care păstorea atunci (1790-1796). O „conscripție" (statistică) a clerului ortodox din Ardeal din anul 1805 menționa ca preot la „compagnia graecorum" din Sibiu pe arhimandritul Macarie, având pe atunci 38 de familii[14].

Ultimul slujitor grec al acestei biserici a fost arhimandritul Meletie, pe la mijlocul secolului al XIX.

*

Abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, s-au putut construi în Sibiu trei biserici, exclusiv pentru români, firește în afara zidurilor cetății, în așa numitele „măieriști" (de la Mayerhöfe), adică în grădinile patricienilor orașului, în care munceau numeroși români ortodocși sau uniți. În 1746 „măieriștea" românească din stânga Cibinului, destul de numeroasă, a fost delimitată într-un cartier aparte. După 1773, s-a format un nou cartier, numit „Iosefin" (după numele împăratului Iosif II care

[12] Olga Cicanici, *op. cit.*, p. 159. O listă a tuturor preoților „bisericii grecești" este prezentată de Athanasios E. Karathanasis, *Elenismul în Transilvania. Viața duhovnicească, națională și bisericească a celor două companii comerciale grecești din Sibiu și Brașov din secolele XVIII-XIX* (în limba greacă), Thesalonic, 2003, p. 121-123).

[13] Nicolae Iorga, *Contribuții la istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea*, în „Analele Academiei Române", Memoriile Secțiunii Literare, seria II, tonul 28, 1905-1906, p. 187-190.

[14] Matei Voileanu, *Contribuțiune la istoria bisericească din Ardeal*, Sibiu, 1928, p. 100-101.

vizitase atunci Sibiului) şi care se întindea de la actualul Hotel „Bulevard" până la Spitalul Militar şi la actualul Hotel „Parc".

În 1778 s-a pus piatra de temelie a bisericii cu hramul „Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel", cunoscută până azi sub numele de „biserica dintre brazi" (Strada Reconstrucţiei) pentru credincioşii români uniţi care locuiau în „Maieri" sau „Măieriştea" Sibiului, în stânga Cibinului. Este o construcţie în stilul baroc, specific epocii, impresionând prin măreţia şi splendoarea ei, mai ales prin clopotniţă, plasată pe pronaos şi prin iconostasul executat de Joseph Neuhauser în 1795. A avut câţiva preoţi foarte buni, între care Ioan V. Rusu (1821-1905), autor de lucrări istorice şi manuale didactice, şi Nicolae Togan (1859-1935), bibliotecar al Astrei, autor de lucrări istorice.

În cimitirul bisericii îşi dorm somnul de veci câţiva oameni de cultură şi patrioţi români care au trăit în Sibiu: George Bariţiu (1812-1893), îndrumător al presei româneşti de la Braşov, membru fondator al Societăţii Academice Române (viitoarea Academie Română), vicepreşedinte al ei, fondator şi preşedinte al Partidului Naţional Român din Transilvania, membru fondator, secretar şi apoi preşedinte al Astrei; Alexandru Papiu Ilarian (1828-1877), participant activ la Revoluţia din 1848, ministru al Justiţiei în timpul lui Alexandru Ioan Cuza, autor de lucrări privitoare la istoria românilor; Iosif Sterca Şuluţiu (1827-1911), istoric şi jurist, preşedinte al Astrei; Ioan Raţiu (1828-1902), unul din întemeietorii Partidului Naţional Român şi apoi preşedintele lui, iniţiatorul Memorandumului din 1892, fapt pentru care a fost întemniţat, şi alţii[15].

A doua biserică românească din Sibiu, de data aceasta ortodoxă, este cea numită „din groapă", în fostul cartier Josefin (azi Strada Justiţiei), cu hramul „Bunavestire". Potrivit inscripţiei din altar, prima biserică s-a zidit „cu cheltuiala jupânesei" Stana, soţia lui Hagi Pătru Luca, între anii 1788-1789. Din nefericire, un mare cutremur care a afectat multe zone româneşti, a distrus biserica. Din acest motiv, în anul 1802, cunoscutul om de afaceri sibian Hagi Constantin Pop, căsătorit cu Păuniţa, fiica lui Pătru Luca şi Stana, a refăcut-o „din temelie", în forma existentă şi azi. Mai târziu, biserica a fost ajutată cu bani şi odăjdii de fiul acestora, Zenovie Pop, devenit un reputat economist şi director al Băncii Naţionale Austriece din Viena. Primul preot se pare că a fost Bucur Bobeş hirotonit la Buda în 1780; în 1805 parohia avea 40 de familii. Mormintele ctitorilor şi ale altor membri ai familiei se găsesc în cimitirul din jurul bisericii, iar în naosul bisericii se găsesc portretele în ulei ale ctitorilor: Stana, Constantin Pop şi soţia sa Păuniţa. În clădirile din jurul bisericii – terminate în 1803 – acelaşi Hagi Constantin Pop a întemeiat o „şcoală de normă", primul dascăl fiind braşoveanul Nicolae Tempea, urmat de Simion Jinariu, amândoi plătiţi de ctitor.

În cimitirul din jurul bisericii se găsesc mormintele a trei ierarhi care au păstorit la Sibiu: episcopul Vasile Moga (1774-1845), mitropoliţii Miron Romanul (1828-1898) şi Ioan Meţianu (1828-1916). Tot aici au fost îngropaţi câţiva străluciţi oameni de

[15] Pr. Aurel Radu, *Biserica „dintre brazi" la 175 de ani de la zidirea ei*, în „Telegraful Român", an. 107, nr. 39-40 din 15 octombrie 1959.

cultură: Eliade Manase († 1813), un aromân, doctor în Medicină și Filosofie, fost profesor la Academia domnească din București; Moise Fulea (c. 1787-1863), profesor la școala teologică sibiană și director „al școlilor naționale neunite" din Ardeal; Ion Codru Drăgușanu (1818-1884), originar din Drăguș, autorul cunoscutei cărți *Peregrinul transilvan*; Iosif Hodoș (1829-1880), membru fondator al Societății Academice Române, traducătorul cărților lui Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* și *Istoria Imperiului Otoman*, din limba latină în românește; Zaharia Boiu (1834-1903), „fala amvonului românesc", profesor de teologie și consilier arhiepiscopesc, membru corespondent al Academiei Române; protopopul Ioan Panovici († 1872); profesorul de teologie Ioan Crișan (1853-1893); aromânul Dumitru Andronic († 1880), care a creat o „fundație" pentru meseriașii români și alții[16].

A treia biserică românească din Sibiu este cea cu hramul „Sf. Evanghelist Luca" (din Strada Lungă, nr. 29), situată tot în „Maierii Sibiului", foarte aproape de biserica cu hramul „Sfinții Apostoli Petru și Pavel", a cărei zidire s-a terminat în 1791. Presupunem că până atunci românii ortodocși din acest cartier aveau vreo capelă, amenajată într-o casă particulară, așa cum aveau și „companiștii" greci și aromâni. Așa se face că în 1762 măierenii se plângeau magistratului săsesc (primar) G. Fronius, relatându-i că lăcașul lor de rugăciune a devenit neîncăpător. Magistratul le-a soluționat favorabil cererea, oferindu-le o cameră mai încăpătoare pentru a fi folosită drept capelă. În 1766, românii măiereni aveau pregătită cărămida, în vederea începerii lucrărilor de construcție a unei biserici. Guvernatorul Transilvaniei Anton Hadik a ordonat însă magistratului sibian să interzică începerea lucrărilor de construcție, motivând că este „potrivnică rânduielilor împărătești", deoarece noua biserică ortodoxă ar fi situată numai la 175 de pași de „biserica unită"; rezultă că și uniții aveau o capelă în același cartier. Abia după două decenii, în 1782, măierenii au reușit să cumpere un teren de la același G. Fronius. Episcopul Ghedeon Nichitici, care păstorea atunci la Sibiu (1784-1788) a început să strângă fondurile necesare pentru construcția bisericii, dar la 20 noiembrie 1788 a murit, fiind înmormântat într-o biserică din Rășinari. Biserica a fost totuși terminată din banii lăsați de el în anul 1791, în timpul păstoririi episcopului Gherasim Adamovici (1789-1796), care a sfințit-o și a fost îngropat în ea. Primul preot al noii biserici a fost Ilie Popovici, care era și protopop al „tractului" Sibiu. În 1805 parohia era păstorită de el, împreună cu alți doi preoți, având 367 de familii[17]. Biserica era destul de spațioasă pentru credincioșii de atunci, dar azi a devenit neîncăpătoare. Ca și biserica din „groapă", are un turn-clopotniță la intrare, pe latura de apus[18].

În 1813 s-a zidit biserica cu hramul „Sfântul Nicolae" din Turnișor, pe atunci un sat de sine stătător, dar azi un cartier al Sibiului. Același lucru se poate spune și despre

---

[16] Sebastian Cârstea, *Monografia bisericilor ortodoxe din Sibiu*, ms.

[17] Matei Voileanu, *op. cit.*, p. 100-101.

[18] Pr. Dr. Ioan Chioaru, *Biserica din Maierii Sibiului*, Sibiu, 1993, 83 p.

biserica cu hramul „Bunavestire" din cartierul Guşteriţa, zidită între anii 1873-1877, între „ctitori" numărându-se şi mitropolitul Andrei Şaguna[19].

Arătam în paginile precedente că grecii şi aromânii stabiliţi în Sibiu şi-au amenajat o capelă încă din anul 1699, se pare undeva pe Strada Tribunei de azi. O bisericuţă modestă aveau şi în satul Bungard, la circa 5 km de Sibiu, din anul 1690, din care se păstrează doar turnul-clopotniţă de mici dimensiuni.

După aproape o sută de ani, „companiştii greci" au primit dreptul să-şi ridice o modestă biserică „în cetate", pe strada Măcelarilor (azi Mitropoliei), cu hramul „Schimbarea la Faţă". Lucrările de construcţie au început în 1790 şi s-au terminat cu totul abia în 1799. Era folosită numai de ei, deci cu excluderea puţinilor români care trăiau în Sibiu-„cetate".

Deci episcopii de la Sibiu, începând cu Dionisie Novacovici (1761-1767) şi terminând cu Vasile Moga (1811-1845) n-au putut sluji în biserica lor. Neavând o biserică proprie în oraş, episcopii sârbi de la Sibiu slujeau în Răşinari, cum a fost Dionisie Novacovici, care a avut şi o locuinţă acolo (1761-1767). Probabil tot acolo vor fi slujit Sofronie Chirilovici (1770-1774), Ghedeon Nichitici (1784-1788), care a şi fost îngropat în biserica „Cuvioasa Paraschiva" din Răşinari. Ultimul episcop sârb de la Sibiu, Gherasim Adamovici (1789-1796), va fi slujit, desigur, în biserica ridicată în timpul păstoririi sale, în Strada Lungă, deci în cartierul Maieri.

Despre Vasile Moga (1811-1845) se ştie că şi-a amenajat o capelă în reşedinţa pe care a cumpărat-o în Sibiu, pe Strada Cisnădiei (azi Nicolae Bălcescu), dar şi în biserica „de pe groapă", lângă altarul căreia a şi fost îngropat. Acolo a slujit iniţial şi Andrei Şaguna, lucru pe care-l desprindem din „Memoriile" sale, în care relata că aici a slujit prima Liturghie ca arhiereu, în ziua de duminică 25 aprilie 1848 („biserica de la poarta turnului", cum o numea el). La sărbători mai mari Şaguna obişnuia să slujească în „biserica mare" din Răşinari, în care s-a şi făcut hirotonia primului episcop al Caransebeşului, Ioan Popasu (15 august 1865). Abia prin anul 1860 Şaguna a reuşit să determine pe puţinii aromâni din Sibiu (Hagi Popovici, Ioan Bechnitz, Dumitru Andronic, Matei Gligor, Duma Nedelcu şi alţii) să cedeze biserica lor din Strada Măcelarilor.

După moartea arhimandritului Meletie (c. 1863), ultimul slujitor grec (sau aromân) al bisericii, Şaguna a numit ca „administrator" parohial pe ieromonahul *Gherman Bogdan* (1823-1884), originar din Purcăreni, jud. Braşov, preot în Zizin, jud. Braşov, călugărit la Cheia, după care a fost duhovnic al Institutului teologic-pedagogic din Sibiu, apoi din nou preot în Zizin (el era duhovnicul lui Şaguna şi cel care l-a prohodit, potrivit dorinţei sale testamentare). În 1864 a fost ales – prin concurs – ca paroh al bisericii din Sibiu-Cetate profesorul de teologie *Zaharia Boiu* (1834-1903), remarcabil om de cultură, membru corespondent al Academiei Române. Prin stăruinţele sale s-a făcut transcrierea oficială a „capelei greceşti" în „biserica greco-orientală română din Cetate". Zaharia Boiu a funcţionat ca paroh până la sfârşitul anului 1884, când a optat pentru

[19] A se vedea Marc von Wijnkoop Lüthi şi Paul Brusanowski, *op. cit.*, p. 129-142.

postul de „asesor consistorial". În locul său a fost ales, ca paroh și protopop al Sibiului, *Dr. Simion Popescu* (1848-1919), până atunci profesor la Institutul teologic-pedagogic, iar din 1888 a trecut în Vechea Românie, unde a funcționat ca profesor de Religie la diferite licee din București și ca duhovnic la Azilul „Elena Doamna". Din 1890 până la moarte a funcționat ca preot și protopop *Ioan Papiu* (1833-1907)[20], până atunci fost preot și protopop în Deva.

Biserica „grecească" cu hramul „Schimbarea la Față" a fost demolată în cursul lunii iulie 1902 (ultima Liturghie s-a oficiat la 13 iulie st. n. 1902) împreună cu alte opt case din jur, pentru a se crea spațiul necesar în vederea construirii noii catedrale mitropolitane, la care se gândise Andrei Șaguna încă din anul 1857. Din vechea biserică au mai rămas patru icoane (împărătești), păstrate până azi în altarul catedralei; iconostasul cu inscripții grecești a fost oferit bisericii din Gura Râului, jud. Sibiu, unde se găsește până azi. Piatra fundamentală a catedralei actuale a fost pusă la 5/18 august 1902. Lucrările de zidire, pictare și înfrumusețare s-au desfășurat în bune condiții până la duminica Samarinencii din anul 1906 (30 aprilie/13 mai), când a avut loc sfințirea ei. Începea o nouă etapă în istoria Arhiepiscopiei Sibiului și a Mitropoliei Transilvaniei.

Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Brief outline of Sibiu's church life up to the beginning of the 20th century. *Sibiu – officially attested as early as 1191 – was, throughout the Middle Ages and the modern period, a quintessentially Saxon place. However, despite this situation, records mention the existence of Orthodox Romanians extra muros - outside the fortress walls. The fact that the town soon became an important Romanian cultural center as well, owes to their existence. The people of Sibiu also maintained close links with the Romanians from the Romanian Countries. Documents dating from 1545 attested the arrival in Sibiu of Greek and Vlachian merchants who had fled the Balkan Peninsula because of Ottoman oppression. In 1690, these "Greeks" obtained the assent of the local authorities to build their church, not in Sibiu, but in the neighboring village of Bungard. However, in 1699, they had their own chapel in the fortress, and in the last decade of the 18th century they built a church with the Transfiguration as dedication day on Butchers' Street (presently Mitropoliei Street), on the site of the present-day cathedral. Three other Romanian churches were built in Sibiu in the second half of the 18th century: the Church among Fir-trees, the Church in the Hollow, founded by a reputed businessman, Hagi Constantin Pop, and St. Luke's Church in the Long Street, founded by bishops Ghedeon Nichitici and Gherasim Adamovici. After 1761, Sibiu became the abode of the Romanian Orthodox bishops from Ardeal (the bishopric seat*

[20] Dr. Ilarion Pușcariu, Dr. E. Miron Cristea și Matei Voileanu, *Biserica catedrală de la Mitropolia ortodoxă română din Sibiu. Istoricul zidirii, 1857-1906*, Sibiu, 1908, p. 1- 81.

became a metropolitan seat in 1864). The local hierarchs, especially Andrei Şaguna (1846-1873), made Sibiu the most important cultural and ecclesiastical center of the Orthodox Romanians. Of equal importance for the increased cultural role of Sibiu for the rest of the Romanian people were the Theology School, established in 1786 (reorganized in 1811, 1852 and 1921, respectively), the Romanian Telegraph newspaper (since 1861), the diocesan printing house (established in 1850), as well as the large number of cultured men and theologians who worked here.

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 47-55.
Paul Niedermaier

CATEDRALA „SFÂNTA TREIME" DIN SIBIU ÎN CONTEXTUL ARHITECTURII DE FILIAŢIE BIZANTINĂ

Analiza compoziţiei spaţiale

Esenţialul unei biserici îl reprezintă configuraţia spaţiului interior, proporţiile specifice, intensitatea şi dirijarea luminii. Doar o parte din caracteristicile ei sunt rezultatul unei concepţii conştiente. În paralel concordă impulsurile subconştiente, legate şi de tradiţie. Elemente exterioare, de natură financiară sau politică, contribuie şi ele la dimensiunile şi formele generale ale edificiului. Cunoaşterea esenţei lui nu poate fi exclusiv rezultatul unui proces cognitiv. Percepţia presupune, în acelaşi timp, recepţionarea mesajului monumentului prin intermediul meditaţiei.

În contextul catedralei sibiene este important, mai întâi, că aceasta a fost construită la începutul secolului al XX-lea. Aceasta înseamnă apariţia ei în câmpul de tensiune dintre existenţa unor făgaşe consacrate – conştiente şi subconştiente – şi posibilitatea nelimitată de apelare la surse de inspiraţie şi, mai ales, la tradiţia bizantină în ansamblul ei – posibilităţi care includ, implicit, şi nuanţe eclectice. Edificiul trebuie văzut, deopotrivă, în contextul arhitecturii de filiaţie bizantină şi în contextul tradiţiei bisericilor româneşti, în special transilvane.

Deja la prima vedere apare înrâurirea cu catedrala *Hagia Sofia* din Constantinopol, azi Istanbul, la care există o cupolă de mari dimensiuni. La catedrala *Sf. Treime* din Sibiu este reluată acoperirea spaţiului de o cupolă de mari dimensiuni – înrâurirea fiind subliniată şi de completarea hramului catedralei sibiene cu *Sf. Constantin şi Elena* din Bizanţ.

La catedrala din Constantinopol, elementul central, ca expresie a Divinităţii, se combină cu elementul desfăşurării longitudinale, care apare în mediul mai general al bazilicilor paleocreştine. Combinarea spaţiului central şi a celui longitudinal este realizată, în primul rând, prin completarea cupolei centrale de două semicalote mari dispuse pe direcţia longitudinală a edificiului, la un nivel inferior, care toate împreună simbolizează cerul. Nu ştim dacă cupola centrală iniţială, realizată foarte timpuriu, a fost asociată deja cu imaginea Pantocratorului, dar configuraţia generală sugerează ideea Trinităţii – căreia i-a fost dedicată şi catedrala sibiană. (Este interesant în acest sens că, deşi modelul catedralei *Hagia Sofia* a stat la baza concepţiei moscheilor din Istanbul, la

nici una dintre acestea nu se reia ideea completării cupolei centrale de două semicalote; în arhitectura islamică sunt fie patru semicalote, fie nici una.

Dincolo de această legătură evidentă, conştientizarea specificului catedralei sibiene implică conturarea diversităţii arhitecturii de filiaţie bizantină în timp şi spaţiu. În cadrul acestei arhitecturi importă două procese de transformare majore. Primul este legat de concepţia generală a naosului: La *Hagia Sofia* spaţiul central, completat de colaterale luminoase, cu anumite conotaţii mirene (ele ar putea avea modelul într-o amfiladă de încăperi dintr-un palat imperial), sugerează Ierusalimul Ceresc, tinzând să creeze în acest fel o conexiune cu Divinitatea. La bisericile de mai târziu, locul cupolei este luat de turla Pantocratorului care constituie principala sursă de iluminare a naosului, relativ întunecos. În cazul unui asemenea naos nu mai este vorba de o sugerare a Ierusalimului Ceresc, ci de o reflectare a obscurităţii vieţii pământene, în care mântuirea nu poate veni decât de la Pantocratorul din cer – cupola turlei simbolizând ea însăşi cerul.

A doua schimbare este legată de separarea progresivă a altarului de naos. Nu cunoaştem soluţia iniţială din catedrala constantinopolitană şi perioada utilizării unui simplu văl brodat de separaţie. La catedrala *Sf. Sofia* din Kiev, foarte veche, iconostasul actual este încă relativ scund, astfel încât semicalota altarului, cu Maica Domnului, participă nemijlocit la configuraţia naosului. Ulterior, realizarea iconostasului înalt duce la excluderea, de facto, a altarului din compoziţia spaţială a naosului şi, implicit, la o anumită discrepanţă între configuraţia planimetrică, unitară, şi structura spaţială, divizată.

În paralel, trebuie să remarcăm diferenţele esenţiale între arhitectura din sudul şi nordul continentului european. Chiar făcând abstracţie de bisericile timpurii ale Imperiul Bizantin, lipsite încă de o „turlă" caracteristică a Pantocratorului, bisericile greceşti sunt relativ scunde – inclusiv cele ale mănăstirilor de pe *Sf. Munte Athos* sau ale mănăstirilor de la *Meteora*. În schimb, partea mai veche a catedralei *Sf. Sofia* din Kiev, al cărei nucleu datează încă din primul mileniu, are proporţii foarte elansate. Şi mai spre nord, la *Sf. Vasile cel Blajin* din Moscova, toată biserica nu este constituită decât dintr-un ansamblu de „turnuri" goale, adică nedivizate în interior pe verticală, legate între ele de coridoare. Acolo, în obscuritatea mistică a spaţiului, lumina pătrunde exclusiv din acele „turnuri", de sus, demonstrând înălţarea ca singura posibilitate a existenţei. Este o diferenţă enormă între cupola „cerului", larg deschisă de la *Sf. Sophia* din Constantinopol şi această soluţie de la Moscova, în care este marcată doar o direcţie, inaccesibilă, spre un „cer" foarte îndepărtat.

În această varietate de concepţii şi forme se încadrează arhitectura ecleziastică din Ţara Românească şi Moldova. Elementul ei dominant este, de regulă, turla Pantocratorului. Implicit este prezentă, aici, acea corelaţie între naos şi turlă, între sugerarea existenţei pământeşti şi cer, în care se ajunge doar prin mântuirea de către Pantocrator. După cum naosul este mai luminos sau mai întunecos, sugerează o existenţă pământeană mai mult sau mai puţin sumbră.

Spaţiile laterale ale naosului pot fi lipsite de orice delimitare spaţială faţă de careul central, al turlei, spaţiul convergând, în aceste cazuri, fără nici o piedică spre turlă; ele sugerează mântuirea ca unicul element hotărâtor (*Mănăstirea Cozia*). Există însă şi biserici la care spaţiile laterale sunt marcate ca atare: astfel, la biserica *Mănăstirii Neamţ* gropniţa, cu o cupolă proprie, a fost despărţită de naos doar printr-un arc puternic, iar la fosta *Mănăstire a Argeşului*, actuala *Biserică Episcopală*, spaţiile dinaintea şi de după careul central sunt marcate prin arce dublou puternic profilate pe bolţi. La toate aceste edificii se sugerează existenţa unor sfere distincte de mântuire – oricât de limitate, oricât de sumbre ar fi ele.

Turla, ca element spaţial dominant, poate şi ea să sugereze o multitudine de concepţii. Un diametru similar al turlei cu deschiderea careului central, în arhitectura Ţării Româneşti, sau un diametru mai redus comparativ cu deschiderea careului central, în arhitectura Moldovei, poate marca legătura directă a existenţei mirene cu cerul, ca ceva firesc şi necondiţionat, sau poate sugera mântuirea doar ca o posibilitate. Luminarea, mai mult sau mai puţin accentuată, a turlei Pantocratorului comparativ cu luminozitatea naosului dă mântuirii un caracter diferit, mai facil sau mai greu de obţinut, mai mult sau mai puţin atrăgător. În sfârşit, înălţimea tamburului puţin luminat al turlei de sub registrul ferestrelor accentuează şi el dificultatea accederii la lumina mântuirii, în cer.

Un alt element hotărâtor în contextul configuraţiei naosului şi, implicit, a mesajului sugerat de acesta, este raportul între lungimea şi înălţimea lui. Existenţa unui spaţiu central perfect este o exprimare a perfecţiunii divine, iar dezvoltarea spaţiului în lungul bisericii sugerează o mişcare, o evoluţie pe direcţia altarului – altar care constituie în cadrul spaţiului bisericii elementul cultului. În provinciile româneşti extracarpatice „planul athonit", adică acela rezultat pe baza unei cruci greceşti înscrisă într-un pătrat – cum este caracteristic mai ales bisericilor greceşti – a fost utilizat relativ rar, la *Sf. Nicolae Domnesc* din Curtea de Argeş sau la *Vechea Mitropolie* din Târgovişte. Dominant este „planul sârbesc", sau „planul triconc" în care turla se găseşte deasupra unui naos la care s-a renunţat la spaţiile laterale, în locul acestora existând doar abside laterale – de exemplu la biserica *Mănăstirii Cozia* sau la biserica *Mănăstirii Neamţ*. Prin această particularitate a arhitecturii româneşti – şi nu numai a acesteia – se accentuează axul longitudinal al edificiului, orientarea spre altar, spre locul principal al proceselor liturgice efectuate de cler. Această orientare devine, pe lângă atracţia exercitată de turla Pantocratorului, ca întruchipare a credinţei, un al doilea element de orientare de prim rang în interiorul bisericii. În funcţie de lăţimea traveelor din faţa şi de după careul central, precum şi în funcţie de locul amplasării exacte a iconostasului – adică a separării naosului de altar –, turla poate să se găsească în nemijlocită vecinătate a elementelor legate de cult, în acest caz cele două elemente accentuându-se reciproc. Dar ea poate să se găsească şi la o oarecare distanţă de iconostas, astfel încât se păstrează caracterul central al naosului, ca expresie a perfecţiunii divine (la *Sf. Nicolae Domnesc* din Curtea de Argeş) apărând, uneori, chiar o anumită tensiune spaţială între turlă şi altar, între credinţă şi cult.

O notă deosebită apare, în plus, la bisericile moldoveneşti în anfilada de spaţii şi cupole; astfel, la biserica *Mănăstirii Suceviţa* pronaosul este divizat în eso- şi exonartex (compartimentul interior fiind acoperit chiar de două cupole succesive), urmate de gropniţă, naos şi un altar alungit. Accentuarea dezvoltării spaţiilor pe direcţia longitudinală a bisericii diminuează ponderea spaţiului central şi sugerează o anumită legătură cu bisericile de tradiţie apuseană şi, tot în acest sens, pledează diametrul relativ redus al turlelor. Doar intrarea din direcţia transversală tempereazǎ succesiunea ritmică a spaţiilor spre altar.

În această varietate a formelor, tradiţia din Transilvania aduce o notă suplimentară. Lipsa unei puteri – centrale sau locale – care sprijinea eforturile comunităţilor ortodoxe, combinată deseori şi cu situaţia economică precară a acestor comunităţi, a făcut necesară o reducere a programului de construcţie şi a dimensiunii bisericilor, renunţându-se, deseori, la o turlă. Dar acest specific transilvan nu poate fi explicat doar prin dimensiuni: uneori s-a executat o turlă şi la monumente de dimensiuni foarte mici (ca la biserica din Gurasada); alteori şi la monumente mari se găseşte doar o cupolă deasupra naosului (de exemplu la biserica ortodoxă principală din Răşinari). Regula generală este existenţa cupolei, iar la bisericile de lemn locul acesteia este luat de o pseudoboltă de lemn, cu un ax îndreptat spre altar. În acest fel, în lipsa turlei, mesajul mântuirii nu avea aceeaşi pondere. Nu este vorba de monumentalitatea divină a bisericii *Hagia Sofia* din Constantinopol, ci de cuprinderea întregii comunităţi într-un spaţiu foarte închegat, care exprimă însăşi unitatea comunităţii. Ca simbol al existenţei, cu un reflex timid al Ierusalimului Ceresc, spaţiul poate fi mai scund, adică mai legat de pământ, sau poate fi mai elansat, mai înălţător. Întotdeauna luminarea relativ redusă îi conferă însă o notă mistică.

Elementul centralizator al cupolei Pantocratorului este combinat, în acelaşi timp, cu o accentuare a axului longitudinal, care accentuează orientarea spre altar şi, implicit, importanţa componentei liturgice în cadrul bisericii. Faţă de puterea acestei componente, cupola centrală nu constituia în aceeaşi măsură un element de sine stătător, ca la bisericile extracarpatice. În plus, renunţarea la despărţirea tradiţională între naos şi pronaos a accentuat şi mai mult această orientare. A rezultat, deşi cu forme mult diferite, o anfiladă de spaţii, ca în arhitectura Moldovei, numai că deseori intrarea se face aici – altfel decât în Moldova – pe axul longitudinal al bisericii, ceea ce accentuează direcţia spre iconostas şi altar.

O asemenea înrâurire a bisericilor transilvane cu concepţia bisericilor de filiaţie apuseană, îşi găseşte o corespondenţă şi în introducerea unei tribune pentru cor, favorabilă liturghiei şi, de asemenea, în realizarea unei clopotniţe, care asigură o afirmare plenară a bisericii în concertul multiconfesionalităţii din partea locului. Rezultatul este, deseori, o anumită similitudine de forme exterioare ale bisericilor de diferite confesiuni – de exemplu la *Avrig*, unde vizitatorul neavizat nu poate deosebi, la prima vedere, biserica ortodoxă de cea evanghelică.

La catedrala *Sf. Treime din Sibiu* elementul central dominant al compoziţiei spaţiale îl constituie cupola mare (fig. 3), care contureazǎ un spaţiu uriaş, dar nu incomensurabil. Spaţiul central de sub ea este circumscris unei sfere. Mesajul principal al acestui spaţiu central este o existenţă unitară, atotcuprinzătoare, ca o reflectare a universului în dimensiunea lui spirituală – o existenţă de care ţin şi credincioşii. Dimensiunile acestui univers se întind mult dincolo de existenţa materială, dar transcendentalul este propriu însăşi universului (fig. 4).

Modul difuz şi estompat al iluminării acestui spaţiu central, care reflectă universul, sugerează taina existenţei dincolo de ceea ce este vizibil ochilor noştri. Ca atare este însăşi sursa revărsării harului divin. Acest har intervine într-un univers închegat, căruia îi este străină tendinţa de evaziune, caracteristică mai ales unor biserici ruseşti, dar şi altor edificii de filiaţie bizantină, deosebit de elansate: pe prim plan nu stă o mântuire, dificilă, sugerată de o turlă inaccesibilă.

Forme mai mărunte precum şi pictura murală constituie o punte între existenţa proprie a credinciosului şi universul reflectat în spaţiul central, astfel încât acesta îşi păstrează anumite conotaţii intime. Deşi spaţiul central este deosebit de mare, omul nu se simte, totuşi, ca un străin, intimidat.

Cu aceste forme, catedrala trebuie văzută în succesiunea directă a vechii tradiţii bizantine de la *Hagia Sofia*, intrată într-o simbioză cu tradiţia bisericilor ortodoxe transilvane. Dincolo de reflectarea universului, spaţiul unitar constituie o reflectare a unităţii comunităţii religioase, închegate, într-o lume multiconfesională. O asemenea unitate este accentuată şi prin unicul candelabru, foarte mare, căruia interiorul îi datorează, în bună parte, lumina lui – o lumină care este percepută ca o reflectare a luminii de sus, de la registrul ferestrelor dese de la baza cupolei centrale.

În ciuda numărului mare al acestor ferestrelor, datorită ambrazurii late a acestora – mai ales în partea superioară – există o luminare relativ uniformă a spaţiului. Deşi lumina vine preponderent de sus, cupola însăşi nu este luminată în mod excesiv. Ea se încadrează, cu imaginea Pantocratorului, în universul unitar. O notă suplimentară primeşte această cupolă prin modul pictării ei. În funcţie de posibilităţile existente şi a canoanelor bisericeşti, Pantocratorul din centrul ei apare înconjurat de îngeri. Aceştia din urmă parcă tind să apere Pantocratorul în „cetatea" cerului, a Ierusalimului Nou. Imaginea diferă esenţial de aceea dintr-o turlă tradiţională, în care îngerii, în lumina ferestrelor se găsesc sub Pantocrator, pe care îl înalţă, scoţându-l în afara spaţiului.

Arcele dublou din dreptul cupolei şi al spaţiului central sunt foarte puţin proeminente; doar pictura relevă existenţa lor. În consecinţă, ele nu duc la o structurare a spaţiului, ci se subscriu unităţii acestuia. Ca şi la *Hagia Sofia* din Constantinopol, pe direcţia longitudinală a bisericii el continuă în cele două semicalote, care susţin cupola centrală. Dar, la Sibiu bolţile absidelor înconjurătoare nu se termină sub naşterea semicalotelor, ci au naşterea lor la acelaşi nivel. Implicit, ele „muşcă"

esențial din suprafața semicalotelor, din acestea rămânând niște bolți care seamănă mai mult cu vele ascendente. Astfel, semicalotele dintre cupola centrală și altar, respectiv tribuna principală, apar ca elemente care prelungesc cupola și pandantivii ei; spre deosebire de catedrala constantinopolitană, ele apar într-o măsură mult mai redusă ca elemente spațiale distincte, clar conturate. Mai ales în fața arcului de triumf, această impresie este accentuată și de pictură – *Cina cea de taină* – care se mulează ca un medalion mult alungit doar pe zona centrală a bolții, fără să acopere marginile semicalotei.

Cele două semicalote, care corespund în plan unor abside mari, sunt intersectate și delimitate de câte trei arce mari, care mărginesc lateral absidiolele mai mici, iar în centru câte o boltă mai mare în plin cintru. Pe o parte a bisericii aceasta formează legătura cu absida altarului, iar pe cealaltă acoperă o tribună.

Spre deosebire de *Hagia Sofia*, unde deschiderile absidiolelor laterale și deschiderea arcelor de pe axa longitudinală a edificiului sunt asemănătoare, la Sibiu absida altarului, cu iconostasul înalt din fața ei, domină în mod net absidiolele mici laterale, accentuând importanța altarului. Absidiolele devin, astfel, niște spații secundare, cu menirea racordării altarului la dimensiunea spațiului central.

În mod similar, pe partea opusă a catedralei, în zona pronaosului, se găsește aceeași diferențiere pronunțată dintre absidiolele laterale și bolta tribunei de deasupra pronaosului. Și acolo este vorba de o racordare abilă a tribunei centrale la spațiul central al catedralei, racordare care a făcut posibilă însăși încadrarea organică a tribunei mari pentru cor în compoziția generală a monumentului. Această tribună, foarte utilă, poate fi considerată, din nou, ca un element specific Transilvaniei, care creează posibilități deosebite pentru serviciul divin.

Dimensiunea relativ mare a altarului și a tribunei principale, legate și de anumite necesități funcționale, duc la o accentuare a axului longitudinal al monumentului, întâlnită la multe biserici din partea locului. Faptul că această accentuare nu distonează cu acel caracter dominant al spațiului central, constituie o notă particulară al catedralei sibiene. Spre deosebire de multe biserici, de exemplu din Moldova, sporirea suprafeței utile prin dezvoltarea edificiului de-a lungul unui ax longitudinal nu este realizată printr-o înlănțuire a unor spații oarecum similare, ci prin extinderea spațiului central, care îș menține toate valențele rezultate din centralitatea lui.

Altarul și absidiolele din dreptul lui nu sunt structurate pe înălțime și sunt puțin luminate, ceea ce dă o particularitate acestor spații. În ciuda despărțirii altarului printr-un iconostas înalt, această parte a edificiului se distinge ca o zonă cu o notă deosebită față de restul edificiului. Suprafața dintre cele două absidiole constituie, în același timp, o zonă de trecere și o zonă de legătură între altar și spațiul central supraînălțat de cupola mare. Ea este extrem de importantă în contextul armonizării altarului și a iconostasului din fața lui, cu valențe preponderent liturgice, cu spațiul central, cu valențe transcendentale.

Zona de legătură este accesibilă credincioşilor, dar, în acelaşi timp, constituie un spaţiu eminamente liturgic – fapt evident nu numai prin mobilarea ei, ci şi prin amplasarea amvonului. Spre altar această travee este clar delimitată de iconostas, iar spre spaţiul central există o delimitare, foarte discretă, prin arcul dublou şi o treaptă. Dar spaţiul cu valenţe liturgice se extinde până sub mijlocul cupolei, astfel încât putem vorbi de o gradare a acestor valenţe liturgice din altar până în centrul edificiului.

Pe partea opusă a catedralei, la nivelul inferior, delimitarea prin coloane dintre naos şi pronaos, dintre naos şi absidiolele laterale, precum şi dintre naos şi colaterale, unifică această parte a edificiului cu colateralele. Totodată, asigură o delimitare organică a spaţiului dominant de spaţiile auxiliare şi orientarea acestora spre spaţiul liturgic. La nivelul tribunelor, semicalota din dreptul spaţiului central este marcată doar prin curbura balustradei. Păstrarea nestructurată a spaţiului de deasupra balustradei pune, la rândul ei, această parte a edificiului în concordanţă cu partea opusă – cu absidiolele din dreptul altarului.

Zona dintre cele două perechi de absidiole, de o parte şi alta a catedralei, ocupată de colaterale, prezintă şi la nivelul superior o delimitare prin stâlpi cu colonete angajate. Prin mărimea golurilor dintre ele, care este în concordanţă cu mărimea omului, se realizează o legătură intimă între credincios şi spaţiul catedralei. Totodată, deschiderea mică a acestor goluri sugerează dimensiunea mare a spaţiului central. Faţă de aceste efecte estetice, rolul static al colateralelor şi utilizarea lor ca spaţii auxiliare este de importanţă secundară.

Asimetria de ansamblu între partea dinspre pronaos şi partea dinspre altar a edificiului este extrem de complexă. Ea culminează în delimitarea altarului cu iconostasul înalt, strălucitor în auriul lui. Acest iconostas, cu valenţele lui liturgice, apare sub semnul integrării în spaţiul central, ca partea lui cea mai importantă – dar, totuşi, doar ca o parte a acestuia. Prin lipsa turlei se evită însă apariţia unei tensiuni între o orientare spre Pantocrator şi o orientare spre iconostas, în ultimă instanţă, între credinţă şi cult.

Pe partea opusă a edificiului, deasupra tribunei principale, există o fereastră imensă, care ocupă, puţin structurată, toată partea superioară a faţadei intrării principale. Este verosimil ca ea să fi fost concepută pentru marcarea spre exterior a valorii şi a specificului catedralei. În contextul spaţiului interior, această fereastră a fost gândită, probabil, nu atât pentru asigurarea unei luminozităţi naturale corespunzătoare pentru cor, ci pentru aruncarea unei lumini puternice asupra iconostasului, care urma să strălucească în acest fel şi mai mult. Prin amplasarea în partea inferioară a acestei ferestre a unor paravane pliabile, s-a diminuat, ulterior, această iluminare a iconostasului. Implicit, s-a stabilit un echilibru general al luminozităţii, fapt favorabil în contextul punerii în valoare a spaţiului central cu cupola Pantocratorului şi, implicit, pentru sugerarea universului închegat.

Prin regularitatea lor, dar şi prin boltire şi decorare, spaţiul central, absida altarului şi absidiolele sunt tipic de filiaţie bizantină. În schimb, diferenţa de rezolvare dintre

zona intrării, zona centrală şi zona altarului sugerează principii de compoziţie de natură barocă – deci apuseană. Această combinare, foarte discretă, a unor procedee stilistice diferite – care se reflectă atât în formele planimetrice cât şi în structura spaţială – constituie o particularitate a catedralei din Sibiu.

Combinarea acestor tendinţe stilistice apare mult mai pregnant la exteriorul monumentului. Alternanţa obsedantă a şirurilor de cărămizi bej şi maronii, care reia, cu materiale noi, uzanţa alternării rândurilor de cărămidă şi piatră a arhitecturii de filiaţie bizantină, exprimarea spre exterior a bolţilor dar, mai ales, forma exterioară a cupolei centrale, similară unei turle scunde, similară celor greceşti, marchează apartenenţa catedralei de mediul mai larg al arhitecturii ortodoxe.

Nu lipsesc complet nici conotaţii islamice; astfel, succesiunea unor volume tot mai înalte – mai ales în zona altarului –, de la corpurile relativ joase ale proscomidiei şi diaconiconului la absidiole şi absida altarului, iar de la acestea spre acoperişul semicalotei şi a cupolei centrale aminteşte, de exemplu, de *Moscheea Albastră* din Istanbul. Această creştere a volumelor diferă, în acelaşi timp, faţă de corpul liniştit al catedralei *Hagia Sofia* din Constantinopol.

În schimb, conturul exterior puţin închegat al catedralei sibiene, cu o multitudine de corpuri care se detaşează de volumul central – absida şi absidiolele (la care învelitoarea nu se mulează nemijlocit pe bolţi, ci sugerează centre distincte), turnuleţele cu scările în spirală, turnurile mari, terasele şi scările, precum şi o serie de detalii (mai ales coifurile turnurilor din faţade cu intrarea centrală) sunt tipice unui neobaroc. Similar asimetriei faţă de un ax transversal în interiorul bisericii, aceste conotaţii baroce reprezintă o componentă importantă a concepţiei edificiului.

În sfârşit, există unele detalii neoromanice, ca ferestrele geminate sau colonetele angajate cu capitele cubice. Împreunarea tuturor acestora la un singur edificiu, îl plasează pe acesta în ambianţa mai largă a arhitecturii eclectice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi de la începutul secolului al XX-lea. Acestui secol al XX-lea îi este caracteristică, mai ales, faţada principală cu un ecran de sticlă, ca un element al arhitecturii moderne.

Elementul dominant al formelor exterioare rămâne însă cupola centrală, de factură tipic bizantină, care primeşte doar prin mica lanternă de pe vârful ei o conotaţie barocă. Cupola impresionantă, mai ales văzută din strada Xenopol, constituie una din părţile cele mai impunătoare din configuraţia Sibiului. La fel, faţada cu intrarea principală, accentuată prin fereastra mare din partea superioară, înconjurată de o friză semicirculară, încoronată de o cruce şi precedată de un portic, aduce o notă deosebită în peisajul urban. Cele două turnuri care o străjuiesc, constituie, concomitent, elemente care marchează catedrala în silueta oraşului. O fac prin reluarea motivului turnului, de provenienţă vest- şi central-europeană, atât de frecvent în Transilvania. În această ambianţă, existenţa unor turnuri gemene marchează importanţa deosebită a bisericii, rangul ei de catedrală.

În configurația catedralei sibiene sunt combinate, astfel, elemente de natură foarte diferită. În prim plan stă însă o simbioză între concepția catedralei *Sf. Sofia* din Constantinopol cu tradiții tipice Transilvaniei. Aparținând în mod clar culturii și arhitecturii de filiație bizantină, dar situată în zona mai largă central-europeană, edificiul este caracterizat printr-un echilibru abil între concepții și principii de compoziție caracteristice Orientului și Occidentului: Nu se copiază, aidoma, formele a nici uneia dintre acestea. În acest context, catedrala *Sf. Treime* din Sibiu poate fi considerată ca apogeu al arhitecturii transilvane de filiație bizantină.

Acad. PAUL NIEDERMAIER
Academia Română, Institutul de studii socio-umane Sibiu

The Romanian Orthodox Cathedral of the Holy Trinity within the context of architectural Byzantine heritage. Analysis of its spatial composition. *Built at the beginning of the 20th century, the Sibiu Cathedral took shape in the tension field between certain well-established paths and the unlimited possibility of resorting to various models and sources of inspiration. A time and space review of the filiation of the Byzantine tradition in architecture in Southern and Eastern Europe, as well as in Romania, accounts for the resemblance between the Hagia Sophia of Constantinople, today's Istanbul, and the Sibiu Cathedral of the Holy Trinity, whose basic composition appears time and again in the Eastern Orthodox monastic architecture of Transylvania. With the latter, the divine vastness of the space under the large dome seems to suggest the encompassment of the congregation within these boundaries, thus reflecting the very cohesion of the community. At the same time, the nave displays a well-marked longitudinal axis, highlighting both the altar and the iconostasis. Though situated in the northwestern Balkans and bearing traces of Byzantine architecture, the Sibiu Cathedral of the Holy Trinity realizes a harmony between Eastern Orthodox and Western monastic tradition and, consequently, can be considered the culmination of Byzantine influence in Transylvanian architecture.*

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 56-76.
Lect. Ioan Abrudan

UN POSIBIL MODEL ARTISTIC NEO-BIZANTIN: DECORUL CATEDRALEI DIN SIBIU (1904-1906)

Se împlineşte un prim secol de când ctitorii Catedralei de la Sibiu au consacrat-o preamăririi, după dreapta credinţă, a „Sfintei Treimi". Ceremonia religioasă a închinării, săvârşită în primăvara anului 1906, întemeia edificiul omenesc în forma sa nevăzută şi veşnică. Sub acest raport, biserica este astăzi la fel de tânără ca în prima zi. Sărbătorirea n-ar fi decât reafirmarea liturgică a statutului ei invizibil, celebrarea arhitecturii sale spirituale care se lasă întrevăzută şi contemplată în transparenţa manifestării sensibile. Această percepere simultană, a concreteţii zidirii şi a inefabilei realităţi duhovniceşti pe care o întrupează, e mijlocită de fiinţa artistică a bisericii. Arta constituie, în ordinea acţiunilor omeneşti, modul în care cele văzute şi cele ascunse se reunesc în întregul aceleiaşi realităţi a operei, un proces prin care substanţa materială şi ideea sau spiritul care alimentează creaţia şi inspiră concepţia artistului dobândesc o formă unică şi inseparabilă. În acest sens, biserica a fost consacrată deopotrivă de faptul alcătuirii sale ca monument de artă, deci de a se fi constituit într-un obiect care invită privirea să treacă dincolo de aparenţa formei sale fizice şi să adâncească, într-o viziune estetică şi religioasă, conţinutul şi semnificaţiile sale tăinuite.

O precizare se cuvine însă adăugată, cu privire la caracteristica generală a artei religioase. În cadrul acesteia, realitatea sesizabilă prin simţuri şi fondul ascuns al operelor nu sunt considerate într-o relaţie de dihotomie. Distincţia care se poate opera la nivel teoretic, între forma concretă şi conţinutul spiritual implicat în ea, nu afectează în realitate, legătura lor organică. În aceeaşi măsură, există o unitate deplin manifestată în relaţia dintre modul Bisericii de a concepe şi interpreta teologic o anumită temă (conţinutul operei) şi expresia ei plastică pe care o realizează artistul (fie el arhitect sau pictor monumentalist).

Gabriel Millet, unul dintre cei mai pătrunzători observatori ai fenomenului artei creştine şi bizantine, considera, referitor la conţinutul operei artistice religioase, că în acesta sunt cuprinse nu doar „simţăminte, dispoziţii sufleteşti, pasiuni, putere lăuntrică, pe care meşterul le trăieşte şi cărora, prin forma corespunzătoare (linie şi culoare în pictură), el le-a dat expresie", ci şi „subiectul, motivul, ideea, tema unei opere de artă"[1],

[1] Andrey Protitsch, *Ikonographie und byzantinische Kunst. Ein Beitrag zum Untersuchungsverfahren der Kunstwissenschaft*, Sofia, Staatsdruckerei, 1943, p. 10-11; recenzie de I. Barnea, în *Revista Istorică Română*, 1944, vol. XIV, fasc. III, p. 413-416.

elemente care sunt puse la dispoziţia creatorului de către Biserică. Acordul dintre experienţa şi sensibilitatea artistului şi „spusele părinţilor şi autorităţilor bisericeşti" are o însemnătate majoră în asigurarea unităţii interioare a operei şi în consecinţă, asupra efectului pe care trebuie să îl producă spectatorului. Istoria artei creştine reprezintă modul în care s-a manifestat, în timp, acest acord, felul în care s-au desfăşurat proiectele elaborate de artişti sub îndrumarea Bisericii.

Impresionanta unitate care a caracterizat arta religioasă a evului mediu se explică prin armonia desăvârşită a acestui acord. Mecanismul concepţiei artei vechi, analizat la noi de teoreticieni precum I. D. Ştefănescu, implica un control permanent al forului bisericesc, care a vegheat la transpunerea, cu maximă acurateţe şi în afara oricărei ambiguităţi, a conţinutului de credinţă tezaurizat de Sfânta Tradiţie. Modul reprezentării iconografice, determinat de funcţia însăşi a picturii sau arhitecturii bisericeşti, se asocia mai degrabă ritualului liturgic, ca fenomen religios, decât procesului creaţiei artistice, aşa cum este înţeles în termeni moderni. Maniera în care artiştii ofereau referinţe vizuale, echivalenţe plastice ale Tradiţiei bisericeşti (cu alte cuvinte, ideilor dogmatice, Liturghiilor, explicărilor care le-au fost date acestora, tâlcuirilor pericopelor evanghelice, Sinaxarului, Psaltirei, imnografiei creştine, aşa cum sunt toate acestea înscrise în cărţile de ritual), coincidea cu atitudinea Bisericii de slujire a acestui conţinut sacramental care, în virtutea naturii sale revelate, este celebrat ca izvor de sfinţenie.

Din punctul de vedere al artistului, o asemenea slujire însemna închinarea propriei sale puteri de judecată şi de interpretare, atitudine comparabilă celei liturgice, care îi condiţiona, în chip esenţial, modul de reprezentare. Cultivarea Tradiţiei Sfinte constituia pentru arhitectul sau pictorul medieval, principala responsabilitate, asumată în sens religios, liturgic. Efectul acestei slujiri era transfigurarea gândirii, simţirii şi voinţei, care nu-i mai aparţineau, fiind încredinţate cu desăvârşire Bisericii, deci voii lui Dumnezeu. „Rob de bună voie" al lui Dumnezeu, artistul renunţa la orice interpretare proprie, apelând, în schimb, la instrumente care să-i mijlocească înţelegerea: un text al Părinţilor bisericeşti, un imn liturgic, o predică, un pasaj extras din Minee ori din Sinaxar.

Expresii ale unui fond religios tradiţional, operele medievale au manifestat rar inovaţia. Unitatea credinţei în Singurul Adevăr care izbăveşte se afla la temelia oricăror atitudini şi putea fi mărturisită şi împărtăşită de credincioşi „cu un grai şi cu o inimă", adică în limbajul universal al formelor de expresie consacrate, implicit al celor artistice. Era firesc totuşi, ca pe lângă afirmarea esenţială a Tradiţiei ecumenice (ca izvor şi cale a dobândirii harului, oferit tuturor şi deplin spre mântuire), arta creştină să-şi adapteze discursul la realităţile specifice fiecărei epoci. Era de aşteptat ca ea să reflecte o anumită manieră de înţelegere a istoriei, să adopte o atitudine legată de problemele de ordin social sau economic, să ofere un ecou acţiunilor politice ale statului sau Bisericii, să ilustreze tradiţii sau obiceiuri, să marcheze o anumită orientare estetică, să transpună, cu alte cuvinte, în limbajul ei, mentalitatea, felul particular de a gândi sau a simţi al oamenilor, raportate la condiţiile vieţii dintr-un loc sau timp.

Către începutul epocii moderne, sentimentul vieții a dobândit expresii din ce în ce mai bogate. Spiritul liber-creator, socotit de acum înainte o condiție fundamentală a activității artiștilor, a impulsionat dorința lor de afirmare individuală și inițierea unor programe alternative față de cel consacrat de instituția ecleziastică. Cu toate acestea, Biserica și-a păstrat în continuare rolul de a călăuzi și îndrepta propovăduirea credinței prin mijlocirea artei, oferind creatorilor posibilitatea de a decide la nivelul expresiei. Artiștii aveau să-și asume libertatea conceperii, prin mijloace plastice, a imaginii religioase, slujindu-se de sentiment și făcând loc comentariului personal.

Tradiția și spiritul inovator au manifestat un raport echilibrat, formele arhitecturii bisericești și decorul iconografic rămânând în acord cu funcția stabilită de ritualul bizantin, până către sfârșitul secolului al XVIII-lea.

*

De la primele sale manifestări, care marchează totodată și începutul tradiției constructive și decorative românești, și până târziu, în epoca modernă, arta transilvăneană a îmbogățit considerabil calitatea expresiei plastice a spiritualității bizantine. Vreme de secole, transilvănenii nu s-a abătut de la acest izvor fundamental, socotindu-l sursă străveche a propriei identități și mod de reprezentare a condiției lor, în istorie și în afara timpului.

Ultima etapă de afirmare a creativității în planul artei post-bizantine din Transilvania s-a desfășurat în cea de-a două jumătate a veacului al XVII-lea și în deceniile secolului următor, unele manifestări prelungindu-se până către anii 1800. Susținători neobosiți ai românilor ortodocși de peste munți, domnitorii munteni au ctitorit în ținuturile transilvănene biserici și mănăstiri ce s-au constituit în veritabile repere spirituale, într-o epocă marcată de împrejurări istorice dramatice. Drept urmare, modelul care s-a impus în ambianța românească a epocii a fost reprezentat de sinteza artei brâncovenești, realizată la sud de Carpați. Sub influența acestui curent, a meșterilor veniți din Țara Românească, s-au putut pune bazele unei școli transilvănene, care, vreme de două secole, a contribuit nu doar la difuzarea largă a stilului muntenesc, ci, deopotrivă, la o ultimă afirmare notabilă a artei ecleziastice locale, într-o expresie de vitală originalitate și în spiritul tradiției post-bizantine.

Modelul a servit în egală măsură ortodocșilor și românilor care, începând de la 1701, s-au aflat sub păstorirea Bisericii unite cu Roma. Orientarea apuseană a noii confesiuni nu a putut impune o schimbare de opțiune, în ceea ce privește iconografia și stilul artei bisericești, care rămân în continuare credincioase vechilor tradiții răsăritene. Occidentalizarea picturii ecleziastice se va petrece mai târziu, începând cu veacul al XIX-lea, înscriindu-se într-un fenomen general, caracteristic nu doar Transilvaniei, ci și exteriorul arcului carpatic, și mai mult, întregii arii de cultură post-bizantină. Mentalitățile culturale moderne, îmbrățișate tot mai intens de civilizația românească, culminând cu epoca de mijloc a veacului XIX, au determinat adoptarea noilor modele stilistice, străine tradiției, și nu o impunere de ordin confesional.

E adevărat, că încă de la momentul înființării ei, Biserica unită a oferit ocazia stăpânirii habsburgice din Transilvania să inițieze o campanie susținută, în scopul dezbinării religioase, politice și culturale a românilor, și impunerii dominației catolicismului. Rezultatul, cel puțin la nivelul artei religioase, nu a fost cel scontat, rezistența manifestându-se chiar din interiorul confesiunii nou create.

Greco-catolicismul a deschis însă multor români calea educației dobândite în prestigioase școli din Apus, în special din Roma sau Viena. Întorși acasă, tinerii formați în ambianța occidentală, au mijlocit pătrunderea, îndeosebi în mediul urban, a spiritului modern.

În planul artei religioase, noul stil de viață a introdus o atitudine diferită față de actul donator și implicit, un nou mod de apreciere a valorii creațiilor artistice. Zugravii sunt aleși în funcție de performanțele reușite în decorarea unor monumente din centre importante sau de felul în care putea fi certificată competența lor, prin diplome dobândite în ateliere și școli de prestigiu. Operele, destinate în majoritate unor biserici din mediul orășenesc, „a căror enoriași puteau aprecia și chiar pretindeau o asemenea artă", au un aspect „mai elaborat și mai fastuos" și vădesc o deschidere față de influențele din exterior[2]. În concurență cu artiștii străini, veniți din diferite țări europene și care încep să circule în spațiul românesc, zugravii autohtoni de biserici au căutat să-și adapteze stilul, în raport cu noile cerințe ale gustului public, devenit tot mai sensibil la nou.

Dacă în urmă cu un secol, anumite teme iconografice occidentale sau elemente stilistice baroce au pătruns sporadic în pictura religioasă, fără a-i afecta însă fondul tradițional, pe parcursul veacului al XIX-lea pictorii au căutat să adopte, într-un mod mai sistematic, achizițiile artei moderne. Societatea românească și-a afirmat la rândul ei și în mod explicit, noua opțiune, sprijinind formarea unei generații de artiști la școlile europene[3].

Au existat însă și alte împrejurări care i-au obligat pe artiștii bisericești să-și reconsidere oferta, tocmai pentru a face față ritmului în care se transforma societatea. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, paralel cu dezvoltarea vieții urbane, atât în Transilvania, cât și în Țările Române, activitatea constructivă, în ceea ce privește lăcașurile de cult s-a diminuat considerabil. Acest fenomen a determinat orientarea zugravilor de biserici către alte genuri, în special către cel al picturii de icoane, dar și al picturii laice de șevalet, cu un interes vădit pentru portretul în ulei[4]. Acest „transfer

---

[2] Alexandru Efremov, *Icoane românești*, Editura Meridiane, București, 2003, p. 149.

[3] Exemplul poate cel mai concludent, il oferă cazul lui Eustație Altini (1722?-1815), artist devenit încă înainte de 1800, bursier al principatului moldovean, la Academia de arte din Viena, unde asimilează în chip nemijlocit principiile neoclasicismului. El va încerca să adapteze formulele perspectivei și clar-obscurului la viziunea și rigorile iconografiei ortodoxe tradiționale, „ceea ce echivalează cu racordarea picturii bisericești din România la Academismul european, urmat fiind pe această cale de Tattarescu, de Lecca, de Mișu Popp și chiar de tânărul N. Grigorescu (Vasile Florea, *Arta Românească* (II), Editura Meridiane, București, 1982, p. 45).

[4] Aproape inexistent înainte de 1800, portretul în ulei va cunoaște de acum înainte o impresionantă „explozie" cantitativă.

profesional", cum îl numeşte unul dintre cercetătorii fenomenului, dictat de modificările pieţei portretistice din epocă, a avut urmări importante în plan stilistic. În arta acestor zugravi freschişti, deveniţi, prin „recalificare" şi adaptare la noile realităţi, şi „zugravi de portreturi", cele două maniere sau formule stilistice: medievală – bizantină, a artei religioase şi modernă – occidentală, a portretului laic, încep să interfereze, producând importante contaminări în ambele sensuri.

Asemenea efecte puteau fi observate, de pildă, în maniera unor pictori care, după 1850, aveau să preia sarcinile artei ecleziastice din Transilvania şi apoi din România: Constantin Lecca (1807-1887) şi Mişu Popp (1827-1892). Formaţi în mediul spiritual al Şcolii ardelene, amândoi s-au stabilit ulterior la Bucureşti, unde au colaborat la decorarea mai multor biserici, aşa cum o făcuseră, în mod independent însă, în locurile de unde erau originari. Şi tot din perioada transilvăneană s-au afirmat amândoi ca portretişti, cultivând gustul burgheziei româneşti pentru genul, a cărui artă o aprofundaseră la academiile de la Roma, Viena sau München.

Interesul publicului românesc pentru portretul de şevalet, de manieră occidentală, este pus în evidenţă, de cazul unuia din cele mai vechi lăcaşuri ortodoxe de cult din Sibiu, edificat la 1789, cunoscuta „Biserică din Groapă". Ctitorul, negustorul Constantin Hagi Popp a susţinut zugrăvirea interiorului după rânduiala iconografică şi în tehnica şi stilul tradiţionale. În schimb, imaginile votive sunt tablouri realizate în ulei pe pânză, într-o manieră apropiată de factura realistă a portretului laic apusean, cu preocupare pentru individualizarea personajelor şi redarea volumului şi a carnaţiei în tehnica clar-obscurului, chiar dacă atitudinea personajelor e încă stângace şi stereotipă, lipsită oarecum de naturaleţe.

Mai târziu, monumentalul portret al ierarhului Andrei Şaguna, realizat în spirit academist, probabil încă din primii ani ai carierei lui Sava Henţia (1848-1904), pictor instruit la Şcoala de arte din Bucureşti, şi alte câteva lucrări, înfăţişând chipurile unor mecenaţi, de felul lui Emanuil Gojdu, aflate toate în pinacoteca Mitropoliei de la Sibiu, aduc prin calitatea lor, mărturia că lecţia picturii apusene fusese deplin însuşită. Mai mult, opere de acest gen dovedesc că faima europeană a academismului nu fusese încă umbrită şi societatea transilvăneană din cea de-a doua jumătate a secolului XIX continua să-i cultive formula, în ciuda faptului că mulţi din pictorii români deveniseră adepţii unor curente noi, precum romantismul sau realismul, iar alţii se situau în avangarda impresionismului şi chiar a post-impresionismului.

În directă legătură cu acest fenomen, pictura ecleziastică din oraşele şi târgurile ardelene sau din Banat, a împrumutat tot mai des limbajul neoclasicismului, fiind slujită de pictori autohtoni, cu studii la Viena sau Budapesta şi alteori la Bucureşti, de felul lui Constantin Georgescu sau Ion Zaicu (1868-1914).

Un duh nou îl vor insufla genului picturii monumentale transilvănene, şi plasticii în general, câteva personalităţi ale vieţii artistice, active în ultimul deceniu al secolului XIX şi începutul veacului XX. Între acestea se cuvin amintiţi Octavian Smigelschi (1866-1912), pictorul Arthur Coulin (1869-1912) sau Alexandru Pop (1868-1944).

Numele primilor doi artişti, influenţaţi de simbolismul european şi de secesionismul vienez, spirite inovatoare şi capabile de sinteze originale, li se datorează în parte, decorul interior al catedralei sibiene.

*

Pe fondul transformărilor survenite în planul artei bisericeşti, susţinerea unui proiect de anvergura celui reprezentat de zugrăvirea unei catedrale ortodoxe, implica restabilirea unei legături necesare cu tradiţia. Identificarea surselor iconografiei răsăritene presupunea însă un dificil proces de rememorare şi selecţie. Burghezia românească îşi formase, în contextul dialogului intens dintre culturi, gustul pentru ordinea neo-clasicismului academic şi o sensibilitatea caracteristică romantismului european. Această atitudine punea în cumpănă, pe de o parte, nevoia de a stabili un decor cât mai autentic ortodox, în acord cu rânduielile liturgice, şi dorinţa de a satisface acel gust, de curând dobândit, pentru arta occidentală. Rezolvarea acestei tensiuni, dintre vechi şi nou şi dintre tradiţii diferite, a reprezentat principala preocupare a celor chemaţi să stabilească programul iconografic şi factura stilistică a picturii din biserică.

La scurtă vreme după încheierea lucrărilor de zidire a catedralei, mai exact la 30 noiembrie 1903, consistoriul arhidiecezan iniţia un concurs (cu termenul fixat pentru 1 martie 1904) în vederea desemnării artistului care urma să execute pictura murală şi a icoanelor destinate catapetesmei. Anunţul, apărut într-un număr de opt publicaţii, din ţară şi străinătate[5], preciza condiţiile „pictării iconostasului, în stil oriental-bizantin în ulei pe lemn de tei şi pictarea pereţilor în tempera şi *caseintechnik*, aşa ca să corespundă tuturor nevoinţelor de artă, legilor de perspectivă şi ale anatomiei corpului"[6]. Până la data stabilită, au subscris condiţiilor de licitare, prezentând oferte, cincisprezece artişti, provenind din diverse centre româneşti sau europene[7].

În privinţa juriului care avea să desemneze oferta câştigătoare a concursului, consistoriul s-a orientat în alegerea unor nume de personalităţi prestigioase din cultura română. Într-o primă variantă de propuneri era amintit, de exemplu, pictorul Nicolae Grigorescu (1838-1907), dar şi un alt artist reprezentativ, Ipolit Strâmbulescu (Strâmbu) (1871-1934)[8]. Prezenţa lor putea juca un rol semnificativ din perspectiva unghiului

[5] Era vorba de publicaţii locale de limbă română sau germană: *Telegraful român* (în ediţia din 25 noiembrie/8 decembrie 1903, nr. 129, an. LI), *Hermanstadten Zeitung* şi *Siebenburgisch Deutsches Tagebeau*, de reviste străine care apăreau la München, Viena, Budapesta şi de ziare din Bucureşti: *Viaţa Naţională* şi *Conservatorul*.

[6] 1171/ V. 1000. 903.

[7] Octavian Smigelschi din Elisabetopole, Ioan Zaicu din Zombolya, braşovenii Duşoiu şi Bulhardt, pictorii bucureşteni D. Marinescu, N. Bran, Pascali, Petrescu şi Grimani şi cel de origine daneză, Edge (Aage) Exner, Dr. Sever Mureşan din Iaşi, Iozef Balla din Viena, Hans Martin şi Ludvig Candler din München, budapestanii Vajda Zsigmund şi Szirmaj A., Franz Loor şi Greiner, precum şi Handvanyi şi Siff din Neoplanta. (Consemnare despre ofertele intrate pentru ajustarea internă a catedralei, A. Pictură, 294/ V. 1400a. 898).

[8] Lista la care facem referire, cuprindea patru nume: R. Vellman, pictor din Sibiu, G. Mirea, director al Şcolii de belle aerte din Bucureşti, Nicolae Grigorescu, pictor academic, I. Strâmbulescu, profesor la Bucureşti. Şirul a fost completat ulterior cu numele arhitectului I. Mincu şi al artistului Gobst. (raport. şedinţei plen. 2559/ V. 100. 902).

sub care ar fi fost apreciat caracterului operelor şi al orientării stilistice a pictorilor concurenţi. Este ştiut că cei doi artişti s-au plasat, la începutul carierei lor, în aria picturii academice, pe care au depăşit-o însă, împlinindu-şi opera în formulele unor curente noi, ale impresionismului în mod special, dar, în cazul ultimului dintre ei, şi a unor variante, încă mai recente, ale modernismului european[9].

Nu cunoaştem motivele pentru care numele lor nu s-au mai regăsit în componenţa finală a comisiei. În cazul lui Nicolae Grigorescu, vârsta înaintată şi starea de sănătate vor fi fost o piedică. În cele din urmă, s-a stabilit ca aprecierea valorii lucrărilor prezentate la concurs să fie încredinţată unor personalităţi, nu mai puţin recunoscute: lui G. D. Mirea, pictor şi director al Şcolii de belle arte din Bucureşti, arhitectului Ion Mincu şi pictorului academist Friedrich Miess, din Braşov[10].

Este de presupus, având în vedere experienţa de care se bucurau, că părerea primilor doi a cântărit decisiv în alegerea proiectului câştigător. Asocierea lor a asigurat competenţa necesară şi totodată, o judecată echilibrată. Foarte apreciat în rândul aristocraţiei române, sedusă de aspectul strălucitor şi grandios al unui stil, care se bucura încă de recunoaştere oficială a saloanelor franceze (în a căror ambianţă pictorul şi-a desăvârşit formaţia academistă), G. D. Mirea (1852-1934) a adus o contribuţie importantă la îmbogăţirea artei naţionale, fiind aşezat pe o poziţie de frunte, alături de Grigorescu şi Andreescu. Orientarea sa anacronică a putut fi compensată de procedeele moderne însuşite în răstimpul cât se aflase, ca bursier, alături de Ion Andreescu, în colonia artistică de la Barbizon[11]. Acestui pictor, pe care succesul l-a menţinut, oarecum formal, în cadrele convenţiei academismului, pe care însă, cel puţin la nivelul spiritului, a avut puterea să-l depăşească, i se alătura arhitectul Ion Mincu, întemeietor de şcoală şi iniţiatorul primei sinteze moderne din arta constructivă românească. Înţelegerea caracterului monumentalităţii, a raporturilor care se stabilesc între forma construită, spaţiul interior şi decorul mural în bisericile de tradiţie bizantină, i-a servit cu siguranţă, în desemnarea pictorului celui mai potrivit, pentru zugrăvirea catedralei din Sibiu.

Întrunindu-se la data de 14 aprilie 1904, comisia de experţi a recomandat consistoriului arhidiecezan, ca rezultat al deliberărilor, un număr de trei proiecte socotite demne de a fi luate în considerare, în frunte cu cel realizat de Octavian Smigelschi[12].

---

[9] Este ştiut că Ipolit Strâmbu se dovedise foarte receptiv faţă de noile curente ivite în preajma anului 1900. Din poziţia sa de dascăl foarte apreciat de elevi, el s-a numărat între întemeietorii grupării „Tinerimea artistică" şi a condus mai multe colonii studenţeşti, alăturându-se în două rânduri, aşa numitei „şcoli" de la Baia Mare, unde obişnuia să lucreze şi unul dintre candidaţii la concurs, pictorul Octavian Smigelschi.

[10] Procesul verbal al şedinţei consistoriului arhidiecezan din 3 aprilie 1904, semnat de mitropolitul Ioan Meţianu şi de asesorul consistorial Dr. George Proca, în calitate de secretar (4406/ V. 1000. 902).

[11] Vasile Florea, *Arta Românească modernă şi contemporană*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 115-116.

[12] „Subsemnaţii: Friederich Miess, pictor din Braşov, George Mirea, pictor şi Ion Mincu, arhitect din Bucureşti, invitaţi ... a forma juriul pentru examinarea concursului de decorare picturală a Catedralei, întrunindu-se astăzi, joi 14 aprilie 1904, la reşedinţa ... au cercetat schiţele şi lucrările prezentate, ... au procedat ... la eliminarea acelora ... care li s-au părut că nu ar satisface pe deplin scopul urmărit, fie din cauza inferiorităţii lor, fie din cauza stilului în care au fost concepute şi care se depărtează şi de stilul

Totuşi, pentru o mai justă apreciere, experţii propuneau un supliment de probă, şi anume ca primul clasat dintre premiaţi să execute, la scară reală şi la faţa locului, un fragment din compoziţia generală, rezultatul urmând să fie din nou supus judecăţii[13]. Consistoriul şi-a însuşit aceste aprecieri, solicitând primului clasat „să facă un model în mărime naturală (pentru iconostas) şi un model pentru cupolă (Pantokratorul)"[14].

Printr-o scrisoare, datată 3 august 1904, Octavian Smigelschi înştiinţa consistoriul mitropolitan de împlinirea, până în ziua de 14, a aceleiaşi luni, a lucrării de probă („o icoană pentru iconostas şi o figură din pictura cupolei"), rugându-l totodată să dispună din partea juriului, o nouă cercetare[15]. În urma acesteia, i-a fost încredinţată definitiv decorarea interiorului cu picturi murale şi realizarea icoanelor tâmplei, ce urma să fie sculptată de C. M. Babic, din Bucureşti. Ulterior, lipsa fondurilor băneşti a determinat restrângerea comenzii doar la zugrăvirea cupolei naosului şi a celor patru pandantivi, precum şi a iconostasului, stabilindu-se ca Smigelschi să împlinească lucrarea „după ce se vor obţine mijloacele necesare"[16].

Ne putem întreba ce argumente au servit deciziei juriului şi a consistoriului mitropolitan de la Sibiu, în alegerea lui Octavian Smigelschi, dintre ceilalţi participanţi. În primul rând, faptul că artistul transilvănean era recomandat de o serie întreagă de realizări cu caracter bisericesc şi care, cu siguranţă, nu erau străine nici componenţilor comisiei de evaluare şi nici opiniei publice locale. Se ştie că pictorul expusese, cu doar o lună înainte de iniţierea concursului, la 14 octombrie 1903, în sala „Thalia" din Sibiu, o serie de cartoane ce schiţau proiectul unui decor mural, destinat iniţial catedralei episcopiei unite din Blaj[17].

În sprijinul ofertei prezentate în vederea licitaţie, Octavian Smigelschi înaintase lista lucrărilor executate de el pentru 12 lăcaşuri de cult din ţară. Acestea puteau fi socotite o recomandare şi un temei pentru recunoaşterea experienţe pe care o acumulase în domeniul picturii bisericeşti şi de icoane[18]. Faptul era întărit şi printr-o scrisoare

clădirii căreia îi sunt destinate. ... restul s-au clarificat precum urmează: I. D-lui Smigelski a cărui compoziţiune generală a fost bine apreciată de juriu deşi detaliul de execuţiune generală reprezentând pe Sf. Fecioară a fost găsit atât de inferior încât inspiră temeri pentru buna execuţiune a întregei lucrări. II. D. Balla ... [demonstrează]... o îndemânare apreciabilă ... dar [lucrarea sa suferă din pricina] ... lipsei unităţii de stil. In fine, III. Szirmai şi Vaida" (3667/ V. 1000. 902).

[13] *Ibidem.*

[14] Raportul din 27 aprilie 1904 (3667/ V. 1000. 902).

[15] 7431/ V. 1000. 902.

[16] Concl. Nr. 3243 Ep., din 23 aprilie 1905 (3243/ V. 1000. 902).

[17] O parte dintre lucrări făcuseră obiectul unei alte expoziţii, deschise la Blaj, în ziua de 30 august a aceluiaşi an. A se vedea Virgil Vătăşianu, *Octavian Smigelschi*, Editura Meridiane, 1982, p. 11.

[18] Conspectul alcătuit de Smigelschi, la 28 februarie 1904, făcea referire la următoarele lucrări: Iconostasul din Drăguş (comitatul Făgăraş); iconostasul şi amvonul din Ilva Mare (comitatul Bistriţa Năsăud); iconostasul din Mihalţ şi pictarea internă a bisericii (comitatul Albei inferioare); iconostasul din Cuteiş (Kökinyes) (comitatul Clujului), cu pictarea bisericii; iconostasul din Veresmart şi pictarea bisericii (comitatul Sătmarului); icoană de altar în biserica lutherană Rumesdorf (comitatul Albei inferioare); icoană de altar în biserica lutherană din Pretai (comitatul Tîrnavei mari); Iconostasul din Poiana (St.

care-i fusese adresată, la 12 august 1899, de preotul Ieronim Slavoca, în numele senatului parohiei greco-catolice „Sf. Dumitru" din Ilva Mare (comitatul Bistriţa Năsăud). În cuprinsul ei se formula aprecierea că icoanele pictate de Smigelschi pentru această biserică „sunt atât din punct de vedere liturgic conforme aşezămintelor bisericei, cât şi din punct de vedere artistic executate cu multă pricepere şi dragoste chiar, şi după modelele celor mai celebre epoci de artă decorativă bizantină, iar unde nu i-au stat la dispoziţie modele, originalele sunt ţinute în spiritul şi conform tradiţiunei bisericei orientale". Mulţumiţi pe deplin de prestaţia artistului, membrii senatului găseau „cu dreptate şi ca pe o plăcută datorinţă" să-l recomande oricui, „în modul cel mai călduros, ca pe un măestru iscusit, onest şi promt"[19].

Între ceilalţi candidaţi, Smigelschi promitea să fie, nu doar un artist suficient de experimentat, ci şi unul capabil să satisfacă dorinţa de înnoire şi revigorare a picturii ecleziastice, cerinţă tot mai des afirmată la acea vreme. Nevoia reconfigurării programului iconografic şi stilistic al artei bisericeşti, pornea de la resentimentul cu care o parte, cel puţin, dintre iniţiatorii proiectului priveau principiile neoclasicismului, introdus în Transilvania, cu mai bine de jumătate de veac în urmă, de Constantin Lecca sau Mişu Popp[20]. Urmând intervenţiei lor, pictura religioasă românească a evoluat către formule stilistice şi tehnice şi, uneori, chiar iconografice ale artei occidentale, abandonând aproape în totalitate modelul tradiţional bizantin. Transferul, petrecut într-un răstimp foarte scurt, a făcut ca noile formule să fie preluate „cu pasiune şi chiar, uneori, cu o grabă excesivă"[21]. Adoptând tehnica uleiului, deopotrivă cu viziunea naturalistă a academismului, artiştii religioşi au ignorat incompatibilitatea dintre procedeele moderne de expresie ale artei europene şi vechiul fond iconografic al creştinismului oriental, determinând apariţia unui fenomen, caracterizat prin aşa-numita „confuzie a genurilor" sau a stilurilor[22].

Vechea artă, pe care a zămislit-o Bizanţul, a obligat imaginea să se supună unui proces continuu de veritabilă asceză, implicând renunţarea la funcţia ei obişnuită, de a comunica rezultatul experienţei spaţiului şi timpului lumesc, prin reproducerea directă a aspectelor sensibile şi concrete ale realităţii, şi i-a cerut să redea, în chip văzut, prin mijloace analogice şi simbolice, realitatea inteligibilă şi eternă. Referirea teologică la realitatea Împărăţiei cereşti, era acum văduvită tocmai de acel limbaj, a cărui expresivitate fusese şlefuită şi perfecţionată, generaţii de-a rândul, de artiştii răsăriteni. Pentru că ofereau, nu o vedere a firii, ci o viziune a Împărăţiei lui Dumnezeu, rezultată din experienţa de cunoaştere, mijlocită de iluminarea Duhului, imaginea lumii, transfigurată

Jozsef) (comitatul Bistriţa Năsăud); iconostasul din Sâncel (comitatul Tîrnavei mici); Iconostasul din Petroşeni (comitatul Hunedoarei) cu pictarea internă a bisericii; diferite icoane singuratice lucrate pentru bisericile din Şura mare, Bucium, Blaş (Blaj) Rodna-vechiă; planurile şi cartoanele executate pentru restaurarea catedralei mitropolitane din Blaş (Blaj). (7431/ V. 1000. 902).

[19] 2210/ V. 1000. 902.

[20] Virgil Vătăşianu, *op. cit.*, p. 42.

[21] Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne*, Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 7.

[22] Andrei Cornea, *„Primitivii" picturii româneşti moderne*, Meridiane, Bucureşti, 1980, p. 58.

în această lumină, dobândea, în operele lor, forme neobişnuite şi atât de complexe, încât deveneau, pentru spectatorul neavizat, aproape ilizibile. Din nevoia pictorilor moderni de „a vedea" din nou obiectele în firescul lor, şi nu imagini transfigurate de har, a rezultat diminuarea clarităţii specifice acelei viziuni teologice a picturii, a transparenţei, prin care orice lucru reprezentat lăsa să se întrevadă, mai departe de aparenţa lui fizică, rostul care-i fusese stabilit, în ordinea spiritului. Turnate în noile forme, ale convenţiei naturaliste, ideile teologice pierdeau ele însele, din caracterul lor transcendent, devenind, din revelaţii ale cuvântului dumnezeiesc, simple gânduri, judecăţi şi aspiraţii omeneşti. Altfel spus, modificarea limbajului a condus la relativizarea mesajului şi conţinutului teologic. Acest din urmă aspect îi neliniştea mai ales, pe unii dintre participanţii la discuţiile purtate pe marginea conţinutului iconografic, pe care să-l ilustreze pictura din interiorul catedralei. Înţeleseseră cel puţin, că programul iconografic trebuia restabilit, în termenii canonului bizantin. Era vorba de cuprinsul tematic tradiţional şi de dispoziţia scenelor, în funcţie de fiecare sector din spaţiul interior al bisericii. În privinţa dezacordului între un atare fond iconografic, şi expresia limbajul pictural neoclasic, lucrurile nu păreau încă să fie suficient înţelese.

*

Conştientizând momentul de criză pe care-l traversa arta religioasă, deputatul sinodal Virgil Oniţiu, profesor şi director al liceului „Andreian" din Braşov, a formulat câteva propuneri în sprijinul elaborării programului iconografic şi pentru stabilirea stilului picturii. Condiţia însăşi a monumentului impunea o abordare deosebită şi o atitudine responsabilă, faţă de bisericile care, în viitor, aveau să preia modelul de decor al catedralei. Cerinţa, pe care o sublinia în intervenţia sa Virgil Oniţiu, privea refacerea legăturii cu vestigiile care întrupaseră esenţa tradiţiei bisericeşti şi caracterul de sensibilitate al artei noastre vechi. Din acest fond autentic, urmau să se nutrească noile forme, exprimate însă în acord cu spiritul vremii, cu „inovaţiunile" reclamate de împrejurările specifice modernităţii[23]. Era nevoie de o documentaţie bine întemeiată, de studierea, la faţa locului, a celor mai reprezentative ansambluri de artă monumentală religioasă de la noi şi din alte ţări ortodoxe.

Studiul comparatist, şi analiza nemijlocită a surselor, reprezentau, trebuie spus, achiziţii metodologice dintre cele mai recente şi care aveau să înscrie pe o direcţie critică şi obiectivă, domeniul ştiinţelor moderne, în special cel filologic şi istoriografic. În munca sa de istoric, Nicolae Iorga apelase, până la acea dată, la asemenea metode de abordare a problematicii artei medievale româneşti. Întreaga sa activitate a fost subordonată unei concepţii potrivit căreia operele de artă ale trecutului sunt şi trebuie să fie mereu actuale, evoluţia lor constituind cel mai sigur îndreptar pentru direcţia în care urmează să se îndrepte în viitor întreaga creaţie artistică[24].

[23] Intervenţia deputatului Virgil Oniţiu în şedinţa sinodului din luna aprilie 1903. I. Puşcariu, E. M. Cristea şi M. Voileanu, *op. cit.*, p. 82.

[24] Vasile Drăguţ, *Cercetări cu privire la arta medievală românească*, în vol., *Istoria ştiinţelor în România*, p. 116.

Receptând sugestiile lui Virgil Onițiu, sinodul a desemnat o comisie, alcătuită din deputații Partenie Cosma, Elie Miron Cristea și Iosif Schussinig, a cărei însărcinare privea alcătuirea documentației de specialitate, pe baza observării unui material iconografic cât mai divers. Miron Cristea și arhitectul Schussnig au întreprins cu acest scop, o călătorie de studiu în Italia, Germania și în Rusia. A urmat confruntarea informațiilor acumulate în străinătate, cu sugestiile pe care le puteau oferi decorurile murale existente în bisericile medievale și în cele mai recente, din Moldova și Muntenia. Rezultatele acestei analize comparatiste au fost prezentate mitropolitului Mețianu și sinodului, într-o dare de seamă[25], publicată ulterior, sub titlul *Iconografia și întocmirile din interiorul bisericei răsăritene*[26]. Studiul, numărându-se între primele lucrări de acest fel de la noi, constituie, cu toate defectele sale, un mijloc important în stabilirea modului cum erau percepute, la vremea respectivă, iconografia și formele de expresie specifice limbajului artistic de tradiție bizantină.

Comparând bisericile din Răsărit și din Apus, Miron Cristea nota că deosebirea fundamentală se găsește în maniera prin care este susținută și exprimată funcția lor simbolică. Edificiile occidentale dobândesc caracteristica spațiului sacru, prin efectul monumental, pe care-l impun proporțiile și dimensiunile lor grandioase. Expresivitatea bisericilor ortodoxe e conferită, în schimb, de acordul armonios ce se stabilește între arhitectura spațiului construit și decorul mural, care uneori învăluie lăcașul în întregime. Pictura formează „podoaba principală", care transmite o impresie puternică privitorului, prin viziunea teologică și prin sensul spiritual al formelor și figurilor zugrăvite. Principiul care a ghidat totdeauna decorurile bizantine, „pune în legătură pictura cu serviciile divine care se oficiază în biserici". În felul acesta, se înțelege că imaginile sunt chemate să întregească actul liturgic, devenind forme complementare de expresie a cultului creștin. Pentru a putea îndeplini o asemenea funcție, ansamblurile de imagini au trebuit să se supună unei discipline riguroase. Canonul stabilit de Biserică, și de la care imaginile nu se abat, oferă cheia descifrării mesajului pe care acestea îl mijlocesc, ca forme de limbaj, și care e similar oricărei alte formă de ritual.

Acest tipar, care aplicat oricărui ansamblu, asigură funcționalitatea limbajului vizual și unitatea de expresie artistică a Răsăritului, a fost înțeles de Miron Cristea, mai ales în felul unei ordonări stricte a scenelor iconografice. Acestea sunt alese și distribuite, în funcție de semnificația simbolică a fiecărui compartiment al lăcașului de cult, corespunzând, de fapt, sensului în care se desfășoară momentele Liturghiei Euharistice și a celorlalte slujbe. Cu alte cuvinte, canonul vizual, este formula care structurează și organizează logic și coerent, elementele discursului teologic-liturgic, adresat credincioșilor participanți la rânduielile bisericești, prin programul de imagini.

Pornind de la o schemă fundamentală, care nu trebuie să lipsească din nici unul dintre ansamblurile zugrăvite, tradiția răsăriteană sau cea apuseană au imaginat și

---

[25] Raportul Nr. 6864, Ep. din 1903.

[26] Editura *Arhidiecezană*, Sibiu, 1905.

diversificat, în timp, o multitudine de formule iconografice. Acestea corespundeau unor particularităţi ale ritualului liturgic sau manifestau o anumită trăsătură a spiritualităţii monahale, fiind, în alte cazuri, conectate la ceremonialul ce se desfăşura în legătură cu persoana Împăratului bizantin, ori la curţile principilor creştini. Dinamica pe care a înregistrat-o procesul evolutiv al artei creştine în evul mediu, şi din care au rezultat bogăţia semnificaţiilor care puteau fi asociate imaginilor, amplitudinea şi complexitatea programului iconografic, punea acum problema, destul de delicată, a aflării unui principiu după care să poată fi selectate acele teme care s-ar fi cuvenit mai ales, zugrăvite în interiorul catedralei. Opţiunea spre care înclina Miron Cristea, având în vedere posibilităţile materiale, dar şi „considerente de natură estetică", prevedea „un număr minimal de icoane", alese însă dintre cele socotite esenţiale[27].

Organizarea ansamblului de imagini presupunea deci o selectare a lor şi o distribuire, în funcţie de calităţile lor simbolice; o articulare într-un program, urmând sensul de desfăşurare a discursului de idei teologice. Acest discurs a fost axat întotdeauna, pe conceptul de *îndumnezeire* a omului, cale de mântuire şi sfinţire, de desăvârşire spirituală, deschisă de Mântuitorul prin Întruparea sa. Cu alte cuvinte, programul ar trebui să fie structurat după principiul fixat de aplecarea iubitoare a lui Dumnezeu către om şi înălţarea acestuia, prin har, către lumea cerească. Cu toate acestea, sensul de lectură a scenelor, aşa cum îl propunea Miron Cristea, se desfăşura pe o direcţie diferită. Ar trebui, spune el, „să începem cu altarul, partea esenţială a oricărei biserici, ... totuşi pentru mai uşoara pricepere a proiectului ... prezentarea porneşte de la ... intrarea principală, înaintând (apoi) ... pas cu pas, către pronaos, naos, ambele hore, în galeriile laterale, corul principal, altar, proscomidiar şi diaconicon..."[28]. Această descifrare a programului, fie că porneşte de la absida principală, ori dinspre extremitatea vestică a lăcaşului, corespunde parcurgerii pe orizontală, de-a lungul axei mediane a lăcaşului, a programelor, corespunzător oarecum desfăşurării spaţiale a bisericilor apusene, de tip bazilical.

Maniera aceasta nu este însă în concordanţă cu tradiţia după care, în Bizanţ şi în ţările de cultură răsăriteană, cupola este considerată factorul esenţial al bisericii, o „figură a cerului" şi o imagine a Bisericii Triumfătoare. Prin urmare, decorul pictural se organizează şi este zugrăvit şi observat, după o ierarhie indicată mai târziu de I. D. Ştefănescu, şi care subliniază acel dublu sens, ascendent – descendent, pe o direcţie verticală: cupola, absida principală (conca şi emiciclul), bolţile şi pereţii naosului (arcul triumfal şi arcul cel mare, pereche şi aşezat de cealaltă parte a axului longitudinal); calotele sau arcele laterale, partea superioară a peretelui dinapoia tâmplei; pereţii de miazăzi, apus şi miazănoapte (socotiţi în sensul mişcării acelor ceasornicului şi de sus în jos). Urmează bolta şi, apoi, pereţii pronaosului"[29]. Întemeiată pe istoria cultului şi

[27] Raportul Nr. 6864, Ep. din 1903.

[28] *Ibidem.*

[29] I.D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973, p. 54.

Receptând sugestiile lui Virgil Onițiu, sinodul a desemnat o comisie, alcătuită din deputații Partenie Cosma, Elie Miron Cristea și Iosif Schussinig, a cărei însărcinare privea alcătuirea documentației de specialitate, pe baza observării unui material iconografic cât mai divers. Miron Cristea și arhitectul Schussnig au întreprins cu acest scop, o călătorie de studiu în Italia, Germania și în Rusia. A urmat confruntarea informațiilor acumulate în străinătate, cu sugestiile pe care le puteau oferi decorurile murale existente în bisericile medievale și în cele mai recente, din Moldova și Muntenia. Rezultatele acestei analize comparatiste au fost prezentate mitropolitului Mețianu și sinodului, într-o dare de seamă[25], publicată ulterior, sub titlul *Iconografia și întocmirile din interiorul bisericei răsăritene*[26]. Studiul, numărându-se între primele lucrări de acest fel de la noi, constituie, cu toate defectele sale, un mijloc important în stabilirea modului cum erau percepute, la vremea respectivă, iconografia și formele de expresie specifice limbajului artistic de tradiție bizantină.

Comparând bisericile din Răsărit și din Apus, Miron Cristea nota că deosebirea fundamentală se găsește în maniera prin care este susținută și exprimată funcția lor simbolică. Edificiile occidentale dobândesc caracteristica spațiului sacru, prin efectul monumental, pe care-l impun proporțiile și dimensiunile lor grandioase. Expresivitatea bisericilor ortodoxe e conferită, în schimb, de acordul armonios ce se stabilește între arhitectura spațiului construit și decorul mural, care uneori învăluie lăcașul în întregime. Pictura formează „podoaba principală", care transmite o impresie puternică privitorului, prin viziunea teologică și prin sensul spiritual al formelor și figurilor zugrăvite. Principiul care a ghidat totdeauna decorurile bizantine, „pune în legătură pictura cu serviciile divine care se oficiază în biserici". În felul acesta, se înțelege că imaginile sunt chemate să întregească actul liturgic, devenind forme complementare de expresie a cultului creștin. Pentru a putea îndeplini o asemenea funcție, ansamblurile de imagini au trebuit să se supună unei discipline riguroase. Canonul stabilit de Biserică, și de la care imaginile nu se abat, oferă cheia descifrării mesajului pe care acestea îl mijlocesc, ca forme de limbaj, și care e similar oricărei alte formă de ritual.

Acest tipar, care aplicat oricărui ansamblu, asigură funcționalitatea limbajului vizual și unitatea de expresie artistică a Răsăritului, a fost înțeles de Miron Cristea, mai ales în felul unei ordonări stricte a scenelor iconografice. Acestea sunt alese și distribuite, în funcție de semnificația simbolică a fiecărui compartiment al lăcașului de cult, corespunzând, de fapt, sensului în care se desfășoară momentele Liturghiei Euharistice și a celorlalte slujbe. Cu alte cuvinte, canonul vizual, este formula care structurează și organizează logic și coerent, elementele discursului teologic-liturgic, adresat credincioșilor participanți la rânduielile bisericești, prin programul de imagini.

Pornind de la o schemă fundamentală, care nu trebuie să lipsească din nici unul dintre ansamblurile zugrăvite, tradiția răsăriteană sau cea apuseană au imaginat și

---

[25] Raportul Nr. 6864, Ep. din 1903.

[26] Editura *Arhidiecezană*, Sibiu, 1905.

diversificat, în timp, o multitudine de formule iconografice. Acestea corespundeau unor particularități ale ritualului liturgic sau manifestau o anumită trăsătură a spiritualității monahale, fiind, în alte cazuri, conectate la ceremonialul ce se desfăşura în legătură cu persoana Împăratului bizantin, ori la curțile principilor creştini. Dinamica pe care a înregistrat-o procesul evolutiv al artei creştine în evul mediu, şi din care au rezultat bogăția semnificațiilor care puteau fi asociate imaginilor, amplitudinea şi complexitatea programului iconografic, punea acum problema, destul de delicată, a aflării unui principiu după care să poată fi selectate acele teme care s-ar fi cuvenit mai ales, zugrăvite în interiorul catedralei. Opțiunea spre care înclina Miron Cristea, având în vedere posibilitățile materiale, dar şi „considerente de natură estetică", prevedea „un număr minimal de icoane", alese însă dintre cele socotite esențiale[27].

Organizarea ansamblului de imagini presupunea deci o selectare a lor şi o distribuire, în funcție de calitățile lor simbolice; o articulare într-un program, urmând sensul de desfăşurare a discursului de idei teologice. Acest discurs a fost axat întotdeauna, pe conceptul de *îndumnezeire* a omului, cale de mântuire şi sfințire, de desăvârşire spirituală, deschisă de Mântuitorul prin Întruparea sa. Cu alte cuvinte, programul ar trebui să fie structurat după principiul fixat de aplecarea iubitoare a lui Dumnezeu către om şi înălțarea acestuia, prin har, către lumea cerească. Cu toate acestea, sensul de lectură a scenelor, aşa cum îl propunea Miron Cristea, se desfăşura pe o direcție diferită. Ar trebui, spune el, „să începem cu altarul, partea esențială a oricărei biserici, ... totuşi pentru mai uşoara pricepere a proiectului ... prezentarea porneşte de la ... intrarea principală, înaintând (apoi) ... pas cu pas, către pronaos, naos, ambele hore, în galeriile laterale, corul principal, altar, proscomidiar şi diaconicon..."[28]. Această descifrare a programului, fie că porneşte de la absida principală, ori dinspre extremitatea vestică a lăcaşului, corespunde parcurgerii pe orizontală, de-a lungul axei mediane a lăcaşului, a programelor, corespunzător oarecum desfăşurării spațiale a bisericilor apusene, de tip bazilical.

Maniera aceasta nu este însă în concordanță cu tradiția după care, în Bizanț şi în țările de cultură răsăriteană, cupola este considerată factorul esențial al bisericii, o „figură a cerului" şi o imagine a Bisericii Triumfătoare. Prin urmare, decorul pictural se organizează şi este zugrăvit şi observat, după o ierarhie indicată mai târziu de I. D. Ştefănescu, şi care subliniază acel dublu sens, ascendent – descendent, pe o direcție verticală: cupola, absida principală (conca şi emiciclul), bolțile şi pereții naosului (arcul triumfal şi arcul cel mare, pereche şi aşezat de cealaltă parte a axului longitudinal); calotele sau arcele laterale, partea superioară a peretelui dinapoia tâmplei; pereții de miazăzi, apus şi miazănoapte (socotiți în sensul mişcării acelor ceasornicului şi de sus în jos). Urmează bolta şi, apoi, pereții pronaosului"[29]. Întemeiată pe istoria cultului şi

[27] Raportul Nr. 6864, Ep. din 1903.

[28] *Ibidem*.

[29] I.D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973, p. 54.

pe interpretările liturghiştilor, această ierarhizare a ansamblului de imagini iconografice respectă o logică internă, prin care temele zugrăvite alcătuiesc un ansamblu „legat şi cu rost", „aşa cum sunt filele unei cărţi care nu se pot alătura şi coase fără ordine". Scenele iconografice susţin înlănţuirea ideilor dogmatice şi ale simbolurilor, evoluând pe traseul unor „cercuri concentrice succesive ... într-o mişcare concomitent direcţionată către urcuş şi interiorizare"[30], de aceea „citirea lor trebuie să fie guvernată de asemenea principiu şi de nici o altă convenţie care ar tulbura înţelegerea"[31].

În stabilirea ordinii şi conţinutului tematic al iconografiei catedralei, Miron Cristea mărturisea că s-a inspirat din anumite modele de ansambluri murale. Era vorba de biserici care suportaseră, către sfârşitul secolului al XIX-lea, intervenţia restauratorului francez Lecomte de Nouy: Biserica episcopală din Curtea de Argeş, biserica Trei Ierarhi din Iaşi. E recunoscut astăzi faptul că restaurarea a avut urmări nefaste, atât la nivelul arhitecturii monumentelor în cauză, a cărei expresivitate originală a suferit modificări, cât, mai ales, asupra picturii murale. Nesocotind valoarea vechilor fresce, Lecomte de Nouy a recurs la un principiu de redefinire a atmosferei interioare a bisericilor, care elimina din discuţie conservarea picturilor existente. Acestea au fost înlăturate în totalitate şi înlocuite cu un decor nou.

Se pare că maniera în care arhitectul străin a refăcut şi redecorat cu picturi, o parte din vechile biserici româneşti, a lăsat o impresie destul de puternică lui Miron Cristea, în a cărui viziune, exprimată în raportul amintit, se vor reflecta o serie din ideile care l-au călăuzit pe Lecomte de Nouy.

Venirea acestuia în ţară s-a datorat recomandării făcute regelui Carol I, de arhitecţii francezi, celebrii în epocă, Viollet le Duc şi Baudot. Fusese multă vreme ataşat ca specialist, pe lângă Misiunea franceză de explorare arheologică a Palestinei, perioadă în care a dobândit experienţă în domeniul vechii arhitecturi de cult, creştine şi bizantine. Regatul României îl autoriza să elaboreze şi să pună în aplicare un proiect, care îşi propunea refacerea câtorva celebrele monumente medievale, începând cu biserica episcopală de la Curtea de Argeş, rămasă, potrivit inscripţiilor, într-u stadiu nefinalizat. Ceea ce se dorea din partea noilor ctitori, era mai mult decât „o simplă consolidaţie, decât o reparaţie; ... şi anume, o restituire a monumentului, *cum a fost şi cum ar fi trebuit logic să fie* (s.n.): ... adică o expugnare a lui de toate elementele bastarde, care s-au aplicat după vremi la dânsul, o refacere a părţilor suprimate prin efectul timpului, şi o reînviere a adevăratului monument primitiv, *constituind oarecum o nouă şi deplină eflorescenţă a stilului, ce caracteriza edificiul.*"[32] Cu alte cuvinte, proiectul urmărea nu doar recuperarea a ceea ce s-a păstrat, ci şi o completare modernă, o reinterpretare

[30] Anca Vasiliu, *Un model de iconografie monastică de la începutul veacului al XVIII-lea*, în Studii şi Cercetări de Istoria Artei, seria Artă Plastică, Tom 38, P. 11-26, Bucureşti, 1991, p. 20

[31] I.D. Ştefănescu, *op. cit.*

[32] Grigore G. Tocilescu, *Privire istorică asupra mănăstirei şi episcopiei Curţii de Argeş*, în vol. *Biserica Episcopală a Mănăstirei Curtea de Argeş restaurată în zilele M.S. Regelui Carol I, sfinţită din nou în ziua de 12 octombrie 1886*, (f.a), p. 59.

actuală a formelor, care fuseseră gândite inițial după logica sau în maniera stilistică a artei vechi. Se enunțau astfel principiile *neo-bizantinismului*, concept care va fi asociat, de acum înainte, cu arhitectura și pictura bisericească de la noi. În cazul însă, a unui monument istoric, cum era biserica de la Curtea de Argeș, o asemenea intervenție modernă, punea în pericol tocmai expresia lui de autenticitate și diminua considerabil puterea de evocare a spiritului vremurilor în care a fost zidit. Afectarea cea mai gravă a suferit-o însă biserica prin intervențiile radicale de la nivelul decorului mural. Studiind picturile, restauratorul a constatat că acestea fuseseră în mai multe rânduri stricate prin refaceri nechibzuite. Decizia lui neinspirată a fost să păstreze din vechiul decor doar conținutul tematic și principiul după care fuseseră ordonate și distribuite diversele scene. După ca a alcătuit un dosar al iconografiei din Biserică, a ales să renunțe în întregime la pictura veche. „S-au scos numai cu multă îngrijire și s-au depus la Muzeul Național din București frescele de o valoare reală, cum sunt unele portrete ale domnilor, figurile ce ocupau partea inferioară a celor două absidiole de la Sud și Nord, și care, deși tratate într-un stil de convențiune puțin apreciat astăzi, trebuie însă păstrate ca specimene curioase ale adevăratei picturi bizantine din secolul XVI"[33]. Înlocuirea acestei opere, la care s-a renunțat din dorința de a prezenta un decor adecvat deopotrivă, vremurilor moderne și funcției specifice a lăcașului de cult, așa cum a fost ea fixată inițial, reprezenta la rândul ei o problemă. Unde puteau fi găsiți pictorii „destul de ageri, destul de naivi, pentru a se aplica la acest gen bizantin, admirat de clasici și care a inspirat cele mai frumoase picturi murale ale secolului nostru (picturile lui Flandrin)? Artiștii moderni refuzau de a se însărcina cu o asemenea lucrare, pentru care nu se simțeau nici pregătiți, nici înclinați. Trebuia deci să se formeze elevi. În curs de ani întregi se făcură încercări, se luară copii, decalcuri. Apoi odată ce întregul decorațiunii fu fixat, se începu cu părțile înalte ale cupolelor; apoi cu cât se cobora, cu atât ochiul se obișnuia cu acele forme, care minunează de prima dată, dar se destăinuiesc pline de măreție înaintea aceluia, care, studiindu-le, ajunge ca să le priceapă"[34].

Asemenea aprecieri, cum sunt cele citate, și care-i aparțin lui Grigore G. Tocilescu, istoric căruia îi datorăm cronica evenimentelor legate de refacerea și inaugurarea noii biserici de la Curtea de Argeș, nu trebuie să surprindă, câtă vreme ele au fost formulate într-o etapă în care discipline precum arheologia și istoria artelor erau studiate împreună. Alături de Al. Odobescu, Gr. Tocilescu a încercat să depășească diletantismul preocupărilor precedente. Cu toate acestea, îi lipseau metoda și instrumentele suficiente care să-i permită o abordare științifică a operelor artistice din evului mediu, în ceea ce reprezentau ele în sine, și nu ca simple mărturii arheologice. Modul în care cântărește el valoarea artistică a picturilor vechi de la Argeș, este în mare măsură tributar simțului estetic al vremii sale. De aceea scenele îi par naive și curioase, singura lor valoare constând în puterea de a readuce în ochii celor din prezent, figuri și momente ale unei istorii de mult apuse. Asemenea mărturii și documente, puse la îndemâna istoricului

[33] *Ibidem*, p. 61-62.
[34] *Ibidem*.

sau artistului (Flandrin), îi provoacă pe aceştia la o reconstituire, care se slujeşte în principal de imaginaţie. Rezultatul este, în consecinţă, mai puţin o redare obiectivă şi critică a realităţii istorice, cât o creaţie de ordin subiectiv şi cu totul nouă, menită să anime, în spiritul contemporanilor, dorinţa de a se identifica cu eroismul şi năzuinţele celor din trecut. Deplin justificat, prin caracterul său educativ, acest demers nu trebuia să piardă din vedere preocuparea, la fel de legitimă, pentru respectarea adevărului. Al. Odobescu reacţiona astfel, la 1873, faţă de scrierile cu temă istorică lui C. Boliac, în care socotea că veridicitatea istorică risca să fie sacrificată, de dragul unui efect estetic şi literar, insistând că „adevărata cunoştinţă de cauză" să ocupe „locul uzurpat de *beţia de cuvinte*"[35].

Prin intervenţiile sale, adaptate la gustul şi modul de interpretare modern, arhitectul Lecomte de Nouy a deviat sensul autentic al ctitoriei lui Neagoe Basarab. El a dezansamblat monumentul, recompunându-i elementele după o logică expresivă deosebită, şi care era cea a timpului său. Rezultatul nu putea fi decât o operă cu totul nouă, în care imaginea originală reprezenta doar o sugestie şi un punct de plecare.

Încă mai puţin, decoratorului bisericii Saint-Germain-des-Prés (1856-1864) din Paris, pictorul Hippolyte Flandrin (1809-1864), i se poate atribui o viziune artistică de inspiraţie bizantină. Meritul acestui decorator, exponent al neoclasicismului, este de a fi readus în atenţia publicului francez, după o lungă perioadă de stagnare, virtuţile picturii monumentale cu tematică religioasă. Caracterul acesteia este însă profund diferit faţă de principiile estetice şi de rigorile formale ale stilului bizantin.

În această primă fază, atitudinea artistică pe care am putea-o asocia neo-bizantinismului, se leagă mai degrabă, de motivaţia artiştilor moderni de a făuri, cu instrumente proprii epocii lor, şi răspunzând simţului estetic al contemporanilor, o artă care pretinde să reînvie expresia sentimentul religios şi sensibilitatea celor din trecut. În realitate însă, viaţa acelor forme le-a rămas străină. Cunoştinţa modalităţilor specifice vechii arte religioase, în care sunt reflectate mentalităţile şi concepţia de viaţă ale oamenilor din evul mediu, nu putea fi dobândită decât prin mijloace ştiinţifice, instrumente de analiză şi apreciere pe care exponenţii ultimei faze a romantismului, nu le deţineau.

Miron Cristea socotea, la fel cum o făcuse şi Grigore Tocilescu, că acceptarea picturilor de stil bizantin reprezenta o condiţie a conservării vechilor zidiri, într-o formă cât mai apropiată de cea originală, dictată, deci, „de motive, nu artistice, ci mai mult archeologice"[36]. Cât priveşte decorul pe care s-ar fi cuvenit să-l primească ctitoriile prezentului, acesta nu mai putea să perpetueze „toate defectele acelei arte" cu care se înzestrase Biserica orientală. „Figurile persoanelor sfinte, aprecia Miron Cristea, au toate aceeaşi faţă arămâe din samă afară uscăţivă, de multe ori sunt total tetovate cu dungi puternice; expresiunea e sarbedă, neexpresivă şi nenaturală. Întreg corpul e

[35] *Convorbiri Literare*, 7, 1873, nr. 3, p. 132, cu privire la broşura lui Al. Odobescu, *Fumuri arheologice scornite din lulele prehistorice*, extras din volumul *Columna lui Traian*; apud, Al. Zub, *Junimea, implicaţii istoriografie 1864-1885*, Editura Junimea, Iaşi, 1976, p. 132

[36] E. Miron Cristea, *op. cit.*

țeapăn, contururile figurilor aspre, adeseori aflăm greșeli esențiale în contra anatomiei corpului omenesc. Mai ales picioarele sunt la toate figurile sucite, cu vârful degetelor spre olaltă, încât liniile oble duse din verful degetelor se întâlnesc în loc să se despartă tot mai mult, precum e natural. Multe figuri de sfinți, pare că stau în vârful degetelor."[37] Denunțând ceea ce el considera „greșeli esențiale contra legilor perspectivei, ale anatomiei corpurilor"[38], Miron Cristea evalua operele medievale după criterii care se potriveau canonului estetic al neoclasicismului, dar rămâneau irelevante în analiza limbajului bizantin, unde formele lineare, concepția spațiului, antropomorfismul diform scoteau în evidență posibilitatea de a reprezenta realitatea întemeindu-se nu pe observarea naturii, ci pornind de la o idee teologică.

Neînțelegând legile acelui sistem diferit de reprezentare, viitorul patriarh a ajuns la concluzia că pictura religioasă de la noi a perpetuat, dată fiind factura ei conservatoare, acele caracteristici ale artei bizantine „de pe vremea împăratului Justinian, provocate de insuficiența talentului artistic al zugravilor de pe acele timpuri"[39]. În consecință, se arăta el convins, nu se mai putea admite ca pictura monumentală să plătească la nesfârșit tribut acelei maniere decadente, doar de dragul de a rămâne tradițională, deci de a păstra legătura cu sursa bizantină a expresiei sale[40]. Soluția pe care o propunea Miron Cristea, pentru depășirea neînțelegerii dintre caracterul inexpresiv al vechiului stil bizantin și iconografia occidentală, aflată în dezacord cu rânduielile de cult ale Bisericii orientale, era o artă neo-bizantină al cărei principiu, definit de el, fusese întărit și de alți doi teologi: profesorul Nițulescu, de la facultatea de teologie din București și de Teodor Tarnawski, de la Academia teologică din Cernăuți. Această nouă concepție, extrasă de Miron Cristea din analiza operelor celor mai cunoscuți pictori monumentaliști ai epocii, Epaminonda Bucevski și G. Tattarescu, și care fusese aplicată și în cazul Bisericii ruse sau grecești, susținea toate principiile fundamentale ale iconografiei picturii și artei orientale – bizantine, dară mai ales la pictarea scenelor biblice și a persoanelor sfinte să se ție cont de legile perspectivei de natura lucrurilor și de cerințele moderne ale artei, așa că pictura întreagă să fie expresiunea artistică a timpului în care s-a făcut, și nu reproducțiunea înghețată și stereotipă a unui timp de mult trecut"[41]. Cu alte cuvinte, se enunța formula unei arte, în care conținutul tematic și ordinea iconografică de tradiție bizantină erau transpuse într-un limbaj formal de expresie neoclasică. Aparatul ornamental bizantin urma să fie îmbogățit cu elemente inspirate din „neîntrecutele figuri și decorațiuni ce provin din lucrurile de mână ale poporului și mai ales ale femeii române"[42].

---

[37] *Ibidem.*

[38] E.M. Cristea, I. Schussnig, *Iconografia și întocmirile din interiorul bisericii răsăritene*, Sibiu, 1905.

[39] Raportul Nr. 6864, Ep. din 1903.

[40] *Ibidem.*

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem*; Miron Cristea indica, ca pe o sursă de inspirație foarte potrivită în acest sens, albumul editat de Reuniunea agronomică din Sibiu, la 1902.

Căutând, în rândul pictorilor activi la acea dată, pe aceia care ar fi putut să pună în aplicare principiul amintit, referentul se arăta dezamăgit de a nu fi descoperit nici un conațional de-al său, îndreptându-și atenția către nume precum cel al danezului Aage Exnes, al pictorul vienez Carol Jobst sau al grecului Constantin Livadas.

Opinia lui Miron Cristea înclina deci spre adaptarea stilului picturii din catedrală la cerințele estetice ale artei occidentale. Trebuie spus că, în marea lor majoritate, ofertanții înscriși la licitație erau adepți ai neoclasicismului. Practicată cu mult succes în bisericile de peste munți, de Aman, Grigorescu și Tattarescu, formula picturii academiste continua să fascineze atât pe mai tinerii artiști bisericești, cât și marea parte a publicului românesc. E suficient să cităm scrisoarea adresată consistoriului arhidiecezan și comisiei, de unul dintre participanții la concurs, pictorul și profesorul de estetică și de iconografie creștină de la Școala de belle arte din Iași, originar din părțile Năsăudului, Sever Mureșianu. Aceasta indica drept modelul cel mai potrivit de a fi urmat, stilul în care zugrăvise G. Tattarescu interiorul catedralei din Iași, inspirat la rândul său, de pictura barocă a lui Murillo și, în parte, de decorurile neoclasice ale catedralei din Moscova[43].

*

Din fericire, așa cum am arătat mai sus, prin alegerea inspirată a lui Octavian Smigelschi s-a putut evita preluarea acelor formule stilistice greoaie, pe care le promova Miron Cristea, și care au compromis, timp de mai bine de un secol, arta monumentală din Regatul României. Artistul transilvănean beneficia, spre deosebire de Miron Cristea, de o cultură plastică excepțională, dobândită în urma unui program susținut de documentare în țările Europei occidentale și în ambianța culturală post-bizantină din Răsărit și din ținuturile românești. Instinctul său artistic și practica îndelungată a picturii monumentale i-au permis să prețuiască, acolo unde contemporanul său de la Sibiu nu afla decât anacronisme și expresii decadente, bogăția și valoarea acelui conținut spiritual, întrupat în formele unui limbaj care se cuvenea redescoperit în beneficiul artei moderne. „Pictura bizantină, nota el, străduindu-se să adâncească acel principiu din care a decurs unitatea creațiilor medievale, ne-a salvat tezaurul artistic al artei antice, toate acele calități superioare și acel stil creștinesc caracterizat prin măreția concepției spirituale, printr-o superioară ignorare a realismului de aparență cu o simplitate lapidară și reducere la esențial, urmărind să ofere privitorului o impresie psihică unitară, clară și profundă"[44].

Eliberat, înaintea multor confrați de-ai săi, de prejudecățile academismului, O. Smigelschi a avut, contemplând vechile fresce bisericești, revelația „marelui principiu decorativ". A înțeles că nu tratarea grandilocventă a temelor – „corespunzătoare cerințelor pompei reclamate de ritul oriental" (Miron Cristea) – asigura efectul grandios

[43] Scrisoarea era datată la 22 februarie 1904; 2265/ V. 1000. 902.

[44] Aceste impresii adunate de O. Smigelschi în urma documentării pentru realizarea decorului catedralei au fost publicate în volumul lui Iacob Radu, *Biserica Sf. Uniri din Tâmpăhaza – Ujfalău* (Rădești), Oradea Mare, 1911, p. 41.

necesar picturii de cult, ci acordul şi unitatea pe care artistul reuşeşte să le stabilească între expresia arhitecturii interioare şi decorul mural aplicat acesteia. Simţul spaţiului, şi al valorii pe care acesta putea să o dobândească în transmiterea sentimentului sacului, reprezenta o condiţie esenţială pentru orice pictor monumentalist. Or, tocmai în aceasta consta limita formulei neoclasice, şi anume inadecvarea tablourilor, concepute ca opere de sine stătătoare, în ambianţa strâmtă a atelierului, la caracteristica spaţiului în care urmau să fie montate, lipsind orice preocupare din partea artistului de a adapta compoziţional şi din punctul de vedere al tratamentului plastic, scenele la mediul căruia îi erau destinate.

Imaginile, aşa cum le înţelegea Smigelschi, urmau să sublinieze şi să intensifice, prin jocul proporţiilor şi al efectelor plastice, o anumită senzaţie a spaţiului interior al bisericii, percepţie care să-l predispună pe credincios la trăirea apropierii tainice de sferele lumii cereşti. Pentru a putea induce celui care contemplă, o asemenea „impresie psihică unitară, clară şi profundă", artistul trebuia să fie dispus să sacrifice, măcar o parte din ceea ce dobândise în urma experienţei sensibile a lumii concrete. În urma unei atare renunţări, naturalismul neoclasic a putut fi depăşit, chiar dacă nu întru totul abandonat, trecând însă printr-o serie de modificări, în beneficiul apropierii de registrul figurativ al artei bizantine.

Prin renunţarea la gestul patetic şi teatral, personajele compoziţiilor lui O. Smigelschi respiră o atmosferă de solemnitate, atitudinea lor, aproape statuară, comunică sentimentul stăpânirii de sine şi al păcii interioare. Cu ele reînvie principiul frontalităţii, şi al profilării figurilor pe un fundal decorativ şi abstract, lipsit de repere crono-spaţiale.

Am spus că Smigelschi a abandonat formula naturalismului neoclasic, nu însă şi referirea la lumea obiectivă, în speţă, la figura umană. A aplicat însă asupra acesteia o observaţie atât de intensă, încât imaginea care a rezultat prin reprezentare, a căpătat o trăsătură neobişnuită şi aproape ireală. Grija de a reda cu fidelitate fiecare amănunt al formelor, nu vine dintr-o preocupare realistă, pentru că în realism detaliile se estompează în unitatea ansamblului, ci din dorinţa de a crea un efect de claritate maximă, expresie a unei acuităţi senzoriale care poate fi asociată cu simţirea pătrunzătoare a spiritului. Această capacitate sporită a simţurilor de a percepe, în amănunt şi limpede lucrurile, de la întreg şi până la cel din urmă detaliu, devine o calitate asociată profunzimii viziunii spirituale, şi un mod de a simboliza realitatea de dincolo de natura fiecărui lucru. Simbolismul sacru, practicat de pictorii prerafaeliţi şi care l-a influenţat încă de la primele sale lucrări pe artist, deopotrivă cu decorativismul „Artei 1900" şi secesionismul vienez, i-au sugerat maniera în care a conceput cereasca horă a îngerilor de pe cupolă.

Apropierile, ce par evidente, dintre stilul picturii lui Smigelschi şi arta Frăţiei Prerafaelite şi nazareneenilor germano-romani, nu poate fi întâmplătoare, având în vedere fervoarea cu care şi el, ca şi aceştia, şi-a închinat Bisericii şi sentimentului religiozităţii, opera sa cea mai importantă. Aşa cum observa Pavel Chihaia, într-un studiu închinat acestor grupări artistice de la mijlocul secolului XIX (Frăţia Prerafaelită

fusese întemeiată în Franţa, între 1843-1853), pictorii pătrunşi de „nostalgia frumuseţii pure", au intrat în rezonanţă cu atmosfera specifică a Quattrocento-ului italian, generată de arta unor precursori ai lui Rafael, precum Fra Angelico, Fra Filippo Lipi sau Sandro Boticelli. „Deşi continuatori ai artei bizantine, urmărind să exprime spiritualitatea chipurilor cereşti sau, oricum, a unor înfăţişări desprinse de realităţile zilnice... aceştia au renunţat la hieratismul, la încremenirea artei bizantine, zugrăvind după modele reale, nu după normele iconografice din Erminii. ...au zugrăvit verosimil trăsăturile feţei, păstrând însă ingenuitatea şi puritatea imaginilor înfăptuite de artiştii din Bizanţ." Asemenea chipuri realiste, însă totodată, „detaşate de realitatea pământească" îi vor inspira, peste trei secole, şi pe artiştii prerafaeliţi şi pe nazareneeni, care le zugrăvesc în scenele lor biblice şi în imaginile de sfinţi[45]. Procedând asemănător, Smigelschi îmbracă staturile ideale a celor fără de trup, în forme sensibile, de o impresionantă supleţe şi eleganţă. Tipologia bizantină, plină de prestanţă şi forţă masculină, pe care o degajă arhanghelii lui Smigelschi, se conjugă cu trăsătura discret feminină a chipurilor lor. Din această abia perceptibilă notă de ambiguitate, face artistul să reiasă caracterul de simbol al corporalităţii îngereşti.

Seninătatea şi expresia plină de candoare a înfăţişărilor trădează intervenţia penelului minunatului portretist care a fost Arthur Coulin (1869-1912). Un aer de reverie, de care sunt învăluite şi figurile Maicii Domnului şi a pruncului, sau chipurile Arhanghelilor Mihail şi Gavriil de pe icoanele tâmplei, contrastează cu asprimea şi caracterul mai frust, al stilului de portretizare al lui Smigelschi. Prieteni apropiaţi, cei doi artişti au colaborat, împlinind pictura tâmplei. Din navă, nu s-a putut realiza decât decorul cupolei şi al celor patru pandantivi. Epuizarea fondurilor băneşti, a zădărnicit continuarea lucrărilor care nu am mai putut fi reluate în formula stabilită iniţial.

Mai putem adăuga, că o dată cu finalizarea lucrării, consistoriul a numit o comisie de recepţie a picturii. Aceasta s-a reunit, la 9 martie 1907, în persoana pictorului A. G. Verona (1868-1946) din Bucureşti şi a profesorului sibian C. Dörschlag.

Din aceeaşi generaţie cu Octavian Smigelschi, pictorul bucureştean era un foarte bun tehnician, autor al unui manual[46] care a servit multor generaţii de artişti. Înscriindu-se pe linia picturii lui Grigorescu, manieră în care a realizat peisaje şi figuri surprinse într-o atmosferă bucolică, Arthur Verona nu părea să fie alegerea cea mai inspirată pentru aprecierea calităţii ansamblului mural de la Sibiu. Criticile sale, destul de inconsistente, priveau tonalitatea generală, mult prea intensă a picturii confratelui său, care, în opina acesta, atenua efectul monumentalităţii arhitecturii, creând senzaţia de apropiere accentuată a cupolei zugrăvite.

Impresionist, Verona căuta cu orice preţ armonia cromatică, realizată prin degradarea tonurilor prea strălucitoare spre nuanţe de gri care atenuează contrastele. Efectul imediat al acestei formule plastice era, cum s-a întâmplat de fiecare dată în

[45] Pavel Chihaia, *Pictorii prerafaeliţi sau despre nostalgia frumuseţii pure*, din vol. *Artă medievală (4), Căutări în orizontul timpului*, Editura Albatros, Bucureşti, 1998.

[46] Arthur G. Verona, *Pictura, studiu tehnic*, Bucureşti, 1943.

arta impresioniştilor, diluarea formelor, topirea lor substanţa, în impresia generală a tabloului. Un asemenea efect nu slujea însă viziunii de monumentalist pe care o urmărea Smigelschi şi nici principiului de claritate caracteristic esteticii bizantine. Din această perspectivă, elementele formale care compun imaginea în ansamblu, se cuveneau definite cu claritate, iar întregul, suficient de precis construit pentru a putea să-şi dezvăluie privitorului logica structurală, ritmul interior în care se înscrie, şi pe care îl exprimă. Un decor destinat unei arhitecturi se cuvenea el însuşi gândit arhitectural şi nu ca un accesoriu cromatic.

Rigoarea structurii compoziţionale era fundamentală şi pentru că putea sluji exprimării coerente şi logice a mesajului teologic, a subiectului religios urmărit în tratarea lui plastică. Acest acord dintre alcătuirea formală şi conţinutul ideatic al operei, urmărit în mod constant de Smigelschi, definea un principiu de bază al artei monumentale moderne, aşa cum fusese practicat în Franţa de un contemporan interesat şi el în regenerarea picturii religioase, Maurice Denis.

La vestitele „Ateliers des Arts Sacree", organizate de pictorul parizian în deceniile ce au urmat primului război mondial, a studiat o vreme, şi a dobândit un considerabil profit profesional, românul Anastase Demian cel care, peste aproape şase decenii, avea să continue opera începută de Smigelschi la Sibiu.

Viguroasă şi expresivă, pictura lui Octavian Smigelschi s-a ridicat la înălţimea exigenţelor reclamate de edificiul unei catedrale. Aşa cum au prevăzut ctitorii ei, aceasta a reprezentat un veritabil reper pentru decorurile religioase de mai târziu, stimulând, în continuitate cu tradiţia autentică, evoluţia unei arte monumentale moderne, între ai cărei exponenţi de seamă se vor număra Anastase Demian, Costin Petrescu, Cecilia Cuţescu Stork sau Olga Greceanu. Noua generaţie, al cărei precursor se putea considera Octavian Smigelschi, a readus în universul atât de viu de idei şi forme moderne, acel sentiment al religiozităţii şi acea vigoare a spiritului, pe care arta bizantină le-a exprimat, cu profundă înţelegere, în secolele evului de mijloc. Această redescoperire, într-un sens autentic, a expresivităţii artei de inspiraţie creştin-orientală, se poate asocia cu un fenomen similar petrecut în Rusia, unde Natalia Gontcharova, Vassili Kandinsky, sau Kazimir Malevich înscriau experienţe asemănătoare. Lecţia lor, o valoroasă demonstraţie artistică a răsăritului european, a scos încă o dată în evidenţă, că acolo unde este cultivat, spiritul îşi dovedeşte capacitatea de a se întrupa inepuizabil în formele cele mai diverse şi mai noi.

Lect. IOAN ABRUDAN
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

A possible model of neo-Byzantine art: the painting of the cathedral church in Sibiu (1904-1906). *Accomplished between 1904-1906, at the height of the "Secession" period in the European art, the painting of the cathedral church in Sibiu*

was itself the expression of an aspiration towards renewal. The author - the Transylvanian painter Octavian Smigelschi - managed to redefine the principles of the neo-Byzantine art through a conscious detachment from the obsolete outlook of the Romanticism. Promoting an approach that was both original and innovative, the artist has stimulated the evolution of a modern monumental art, demonstrating that, when created around vision, traditional art proves its inexhaustible regenerative capacity.

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 77-86.
Prep. dr. Daniel Buda

SFINŢIREA CATEDRALEI ORTODOXE DIN SIBIU RELATATĂ ÎN PRESA LOCALĂ GERMANĂ, BISERICEASCĂ ŞI CIVILĂ, A VREMII

Derularea festivităţilor de sfinţire a Catedralei Ortodoxe din Sibiu de acum o sută de ani, precum şi participarea reprezentanţilor altor confesiuni la această sărbătoare a Ortodoxiei ardelene sunt clar relatate atât în numărul din 2/15 mai al Telegrafului Român[1], precum şi în lucrarea publicată doi ani mai târziu şi dedicată istoricului zidirii şi sfinţirii Catedralei[2]. Acest studiu îşi propune să prezinte – acum când sărbătorim o sută de ani de la sfinţirea catedralei mitropolitane de la Sbiu – modul în care acest eveniment a fost relatat în presa germană, bisericească şi laică a vremii şi să aducă unele contribuţii la mai buna cunoaştere a relaţiilor existente pe atunci între Biserica Ortodoxă şi Biserica Evanghelică A. B. din Transilvania.

I

Revista Bisericii Evanghelice A. B. din Transilvania, *Kirchliche Blätter*[3] în numărul din 16 mai 1906 relata, ca primă informaţie, la rublica *„Nachrichten aus Schule und Kirche"* (Informaţii despre şcoală şi Biserică), despre sfinţirea *„noii catedrale greco-orientale din Sibiu, la 13 mai, cu mari festivităţzi şi cu participarea unui mare număr de credincioşi greco-orientali din apropiere şi de departe, precum şi a notabilităţilor Sibiului"*[4].

Revista mai informa pe cititorii ei că şi episcopul evanghelic, Friedrich Müller[5] primise invitaţia de a participa la festivităţile de sfinţire. Probabil că episcopul Müller primise o invitaţie-tip de forma celei redate în lucrarea *Biserica catedrală* ... la pagina 107 şi datată 18 aprilie/1 mai 1906. Episcopul evanghelic i-a răspuns colegului său ortodox cu următoarea scrisoare, redată în acelaşi număr al revistei germane, pe care o redau aici, din câte ştiu, pentru prima dată în traducere românească:

[1] Telegraful român, nr. 48, 2/15 Mai 1906, p. 209-210.

[2] *Biserica catedrală dela Mitropolia Ortodoxă Română în Sibiu, Istoricul zidirii 1857-1906* dela Dr. Ilarion Puşcariu, Dr. E. Miron Cristea şi Mateiu Voileanu, Sibiu, 1908.

[3] Kirchliche Blätter, nr. 3, 16 Mai, 1906, p. 45-46.

[4] *„Die Einweihung der neuen griechisch-orientalischen Kathedralkirche in Hermannstadt fand Sonntag am 13. d. M. mit großen Feierlichkeiten und unter zahlreichen Beteiligung der griechisch-*

Prea Cucerniciile Voastre,

Invitația primită de a lua parte la sfințirea catedralei arhiepiscopale mă obligă la vii mulțumiri și o consider cu plăcere ca o nouă dovadă a relațiilor prietenești în care se află, fără întrerupere, Episcopia greco-orientală a românilor din Ungaria și Transilvania de la recunoașterea ei legală, cu Episcopia Evanghelică A. B. din părțile transilvane ale Ungariei.

De aceea cu atât mai mult regret că starea mea de sănătate[6] *nu-mi permite să iau parte la rara și totodată înălțătoarea sărbătoare în care Bisericii voastre i s-a adus astăzi la îndeplinire o veche și fierbinte dorință, spre slava lui Dumnezeu, și vă rog ca absența mea să o scuzați cu cea mai mare bunăvoință.*

Chiar dacă nu sunt prezent personal, totuși nădăjduiesc ca duminica următoare, rugăciunile mele să se unească cu cele ale voastre: pentru ca noua casă a lui Dumnezeu construită de credincioși, așa cum atât de clar se reflectă în Crezul Bisericii voastre, să se păstreze ca izvor tânăr al acestei încrederi, ca și rădăcină adâncă a dragostei devotate față de domnitor și popor și față de patria noastră comună, cu nimic în mai mică măsură ca și loc de promovare al acelei umanități care înțelege pe alții, iar datorită specificului dat de Dumnezeu nu trece cu vederea cele comune, asigură pacea numai în care orice operă umană poate să prospere.

Cu această urare de binecuvântare pe care vă rog să o transmiteți și în numele actualei conduceri a Episcopiei Evanghelice A. B., onoratului vostru consistoriu arhidiecezan[7]*, rămân*

al Înalt Prea Sfinției Voastre devotat
Sibiu, 9 Mai 1906

Friedrich Müller, Episcop[8]

---

orientalischen Glaubensgenossen aus Nah und Fern wie auch der Notabilitäten Hermannstadts statt", Ibidem, p. 45.

[5] Friedrich Müller (15 mai 1828-25 aprilie 1915), născut la Sighișoara, studii de teologie, istorie și filologie în Leipzig și Berlin (1846-1848). A fost învățător, iar din 1863 rector al Gimnaziului din Sighișoara, pastor , apoi, din 1906, episcop. A fost autorul mai multor lucrări științifice. Pentru a ne da seama de valoarea sa ca istoric, este destul să amintim că este autorul – împreună cu J. M. Ackner – a lucrării *Inscripțiile romane din Dacia* (1865) din monumentala *Corpus Inscriptionum Latinarum* editată de istoricul berlinez Theodor Mommsen. Este autorul unei colecții de *Zicale transilvane* unde a adunat nu numai zicale săsești, ci și românești și ungurești. Ca și preot principal al Sibiului a reușit să primească averea Fundației Brukenthal în proprietatea Bisericii Evanghelice sibiene. Ca și episcop, nu a mai fost atât de productiv din punct de vedere științific, însă s-a implicat în opera de asistență socială, a inițiat redactarea și publicarea unei noi cărți de rugăciuni (1898), a început să publice revista *Kirchliche Blätter* (din 1897). (*Lexikon ser siebenbürgen Sachsen*, Innsbuck, p. 349).

[6] Friedrich Müller s-a retras din episcopat câteva luni mai târziu, urmașul său, Friedrich Teutsch fiind ales la 31 oct. 1906.

[7] Faptul că sunt adresate urări și Consistoriului Arhisiedezan, mă face să cred că episcopul Müller a primit o invitație din partea Consistoriului „*Arhidiecezei ortodoxe române din Transilvania*" (vezi *Biserica catedrală dela Mitropolia* ... p. 107).

[8] *Kirchliche Blätter*, nr. 3, 16 Mai, 1906, p. 46). Textul german al acestei scrisori este redat în Anexa I de la sfârșitul articolului.

Această scrisoare a cărui scop principal era de a scuza absenţa episcopului Müller de la festivităţile de sfinţire, surprinde foarte bine starea relaţiilor de atunci dintre cei doi episcopi cu sediul la Sibiu şi Bisericile conduse de ei. Este consemnat faptul că dorinţa românilor ortodocşi din Ardeal de a avea o catedrală este *„veche şi fierbinte"*.

Pe lângă această consemnare, scrisoarea cuprinde câteva aspecte care surprind starea ecumenicităţii locale din Sibiu la începutul secolului XX. Episcopul Müller îşi exprimă speranţa ca *„duminica următoare, rugăciunile mele să se unească cu cele ale voastre"* Ideea rugăciunii comune, sau mai bine zis în acelaşi scop, era încă din acea vreme, în opinia episcopului evanghelic, posibilă.

Chiar dacă nu în acelaşi locaş de cult, episcopul Müller speră ca cele două Biserici în frunte cu ierarhii lor să se roage ca *„izvorul tânăr"* al încrederii dintre cele două Biserici să se păstreze. Finalul scrisorii exprimă viziunea eclesiologică şi ecumenică a episcopului Müller. Bisericile sunt văzute ca şi *„loc de promovare al umanităţii"* şi *„mediu care asigură pacea"*, condiţie indispensabilă a progresului uman. Este o idee specifică începutului de secol XX, pe care o vom întâlni şi în discursul rostit de Friedrich Teutsch cu ocazia acestor festivităţi. Bisericile sunt separate de o serie de diferenăe, dar acestea pot cel puţin să-şi unească forţele în promovarea umanităţii şi păcii ca şi valori extra-eclesiale. Astfel, Bisericile vor sluji societăţii şi statului care oferă în schimb sprijin şi protecţie. Desigur, există specific confesional care este considerat ca fiind *„dat de Dumnezeu"*. Datorită acestui *„specific"* însă, nu trebuie să trecem cu vederea cele comune, încheie magistral scrisoarea sa episcopul Müller.

II

Atât din sursele de limbă română amintite mai sus, cât şi din ziarul de limbă germană *Hermanstädter Zeitung*[9] şi *Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt*[10] ştim că Biserica Evanghelică a fost reprezentată la festivităţile sfinţirii catedralei de Friedrich Teutsch[11],

[9] Hermanstädter Zeitung vereinigt mit dem Siebenbürgischen Boten, Mittwoch den16 Mai 1906, nr. 111, 112 Jahrgang, p. 450.

[10] *Siebenbürgisch-Deutscher Tageblatt*, nr. 9847/14 mai 1906, p. 4-5. Textul articolului a fost tradus în limba română de doamna Gudrun-Liane Ittu în revista *Transilvania*, nr. 4/2006, p. 51-52, dedicat centenarului catdralei ortodoxe din Sibiu. În citările ulterioare din acest ziar am folosit traducerea doamnei Ittu.

[11] Friedrich Teutsch (16 sept. 1852 – 11 febr. 1933), fiu al episcopului Georg Daniel Teutsch, s-a născut la Sighişoara, a studiat teologie şi istorie la Heidelberg (1870-1872), Leipzig (1872-1873) şi Berlin susţinând la Heidelberg teza de doctorat cu titlul *Die Union der drei Nationen in Siebenbürgen* (Despre unirea celor trei naţiuni din Transilvania). Învăţător, apoi rector al Gimnaziului din Sibiu, între 1896-1903 a fost pastor în Şura Mare, din 1899 episcop vicar, între 1904-1906 Stadtpfarrer al Sibiului, ales episcop la 31 oct. 1906, s-a retras din această funcţie la 17 sept. 1932. Friedrich Teutsch s-a remarcat în egală măsură ca istoric, publicist, pedagog, lider al saşilor şi episcop. Cele mai importante lucrări istorice ale sale sunt *Geschichte der siebenbürgen Sachssen* (Istoria saşilor transilvăneni), scrisă de tatăl său până la anul 1699, el îmbunătăţind-o şi continuând-o până la zi, precum şi o istorie a Bisericii

pe atunci episcop vicar şi Sdadtpfarrer[12]. Este surprinzător faptul că revista bisericească *Kirchliche Blätter* nu aminteşte nimic de acest lucru. În schimb *Hermanstädter Zeitung* redă o stenogramă a cuvântării lui.

Înainte de a reda traducerea cuvântării lui Teutsch, voi face câteva referiri la articolul informativ din acest ziar, care purta titlul *Die rumänische Festlichkeiten* (Festivităţile româneşti). Cititorii de limbă germană erau informaţi că *„seria de festivităţi"* ocazionate de sfinţirea catedralei au fost precedate de un sinod arhidiecezan extraordinar ţinut la 12 mai şi de o slujbă începută la ora şapte seara, la sfârşitul căreia au fost aduse în catedrală diferite obiecte de uz bisericesc (*Kirchengeräte*) şi moaştele.

Punctul culminant al festivităţilor l-a constituit slujba din 13 Mai, condusă de *„Mitropolitul Meţianu"* asistat de *„numeros cler înalt îmbrăcat în stil bizantin"* şi *„public masiv"*. Dintre clericii prezenţi, ziarul aminteşte pe *„episcopul arădean Papp, Arhimandritul Dr.* (Ilarion) *Puşcariu (Sibiu),* (Augustin) *Hamsea (Arad) şi* (Vasile) *Mangra (Oradea)."* A fost creat un cordon uman, de la palatul mitropolitan până la intrarea în catedrală, *„pentru a păstra pasajul liber pentru oaspeţii invitaţi."*

Articolul consemnează cu admiraţie şi respect, ordinea şi liniştea în care a decurs sfinţirea: *„În ciuda enormei aglomeraţii, nu s-a întâmplat nici cea mai mică tulburare a liniştii, datorită precauţiei, tactului şi întâmpinării pline de dragoste a organizatorilor, deşi, avându-se în vedere împrejurările date, cu siguranţă că nu au avut o sarcină uşoară."*[13]

Prin *„împrejurările date"*, articolul face clară aluzie la alegerile pentru cameră, care au provocat destulă nelinişte în Transilvania. În jurnalul său, la data de 8 mai, episcopul Teutsch consemnează în cuvinte destul de dure ceea ce s-a întâmplat la Sibiu cu ocazia alegerilor[14]. În contradicţie cu neliniştea provocată de ocazia alegerilor, sărbătoarea sfinţirii catedralei a fost un eveniment prin excelenţă paşnic. Acest lucru nu este trecut cu vederea de ziariştii laici germani. Românii, care formau majoritatea populaţiei din Transilvania, sunt percepuţi ca un factor de stabilitate.

La ora două a avut loc la Gesellschaftshaus masa festivă, cu participarea a 250 de oaspeţi. Sunt amintiţi participanţii mai importanţi, inclusiv reprezentanţii confesiunilor

---

Evanghelice din Transilvania în două volume. Ca şi episcop a contribuit substanţial la îmbunătăţirea situaţiei şcolare, pastorale şi spirituale a păstoriţilor săi. De asemenea a fost un activ apărător al intereselor politice ale saşilor. (*Lexikon deriisebenbürgen Sachsen*, Innsbruck, 1993, p. 520).

[12] Stadtpfarrer s-ar traduce în româneste „preotul oraşului". Stadtpfarrer este preotul celei mai mari biserici evanghelice din Sibiu şi şeful celorlalţi preoţi din oraş.

[13] *„Trotz des enormen Andranges ist nicht die geringste Ruhestörung vorgefallen, da die Order mit Umsicht, Takt und liebenswürdigen Entgegenkommen ihres unter den gegebenen Verhältnissen gewiss nicht leichten Amtes walteten."*

[14] La Sibiu alegerile avuseseră loc pe data de 7 mai, conform jurnalului mai sus amintit. Pentru observaţiile lui Teutsch cu privire la derularea evenimentelor de la Sibiu vezi în Arhiva de la Casa Teutsch, Nachlass Fr. Teutsch mr. 518/14, notiţele făcute în 8 mai 1906. Aici el remarcă în cuvinte destul de dure competiţia electorală dintre diferitele etnii ardelene.

care au luat cuvântul[15]. În finalul articolului este publicată cuvântarea lui Teutsch. În cele ce urmează redau în româneşte textul discursului său[16]:

„După evenimentele din ultimele săptămâni şi zile în care mereu au apărut antagonismele şi diferenţe de opinii, ziua de astăzi este de salutat cu îndoită bucurie, căci este o sărbătoare a păcii. Precum în această ţară, confesiunile trăiesc în general în pace una lângă şi cu cealaltă, cu atât este aceasta (zi de sărbătoare) mai însemnată decât în mod obişnuit deoarece în urma dezvoltării istorice şi a recunoaşterii legale, fiecare confesiune are aici şi un caracter naţional şi de aceea relaţiile paşnice ale confesiunilor trebuie să contribuie la promovarea păcii şi pentru alţii. Iar bucuria de astăzi a fost sporită căci ziua de astăzi a dus la împlinirea unei vechi dorinţe pentru Biserica greco-orientală, anume sfinţirea noii catedrale, care încheie crearea celei de-a doua Mitropolii a Bisericii Greceşti. Căci aceasta este cea de-a doua, căci voi aţi piedut-o pe cea dintâi în vremuri grele, ceea ce însă probabil că a contribuit mai mult la întărirea puterii voastre interioare. Şi în viaţa popoarelor se confirmă că aşa cum palmierul creşte mai bine dacă este acoperit de pietre – la fel, sub presiunea vremurilor grele, puterile morale ale oamenilor cresc. Noua catedrală este semnul exterior al progresului cultural (steigenden Kulturarbeit). Iar aceasta este aceeaşi la toate Bisericile şi confesiunile. Oricât de mult s-ar diferenţia unele de altele, ele stau pe aceeaşi bază şi au acelaşi scop, pe baza pe care Mântuitorul a aşezat-o, ca pe oameni să-i ridice din praful zilei, să întărească în ei conştiinţa, ca ei, în calitatea lor de fiinţe spiuritueale să tindă spre puritate. La fel stau şi aici în Sibiu patru biserici noi într-un şir, iar cea de-a cincea, nu departe de celelalte; aparent diferite între ele, cea grecească purtătoare a caracterului răsăritean, cea evanghelică purtătoare a caracterului apusean, toate cu altarul spre răsărit[17]*, slujind ideilor creştine şi umane, toate asemeni cu celelalte, aşa cum fundaţia clădirii este adânc înfiptă în pământ, înrădăcinate în pământul patriei şi cultivând în inimile credincioşilor fidelitatea faţă de principe, popor şi patrie. Şi precum turnurile tuturor bisericilor înălţate peste străzi şi case, privesc unele spre altele şi clopotele lor sună împreună cu mare răsunet, aşa şi Bisericile îşi dau mâna pentru marea operă culturală şi de pace, care aici le este lor în mod îndoit important şi se bucură astăzi de scopul pe care şi l-a atins azi Biserica grecească. Exprim mulţumirea Bisericii mele pentru cuvântul acordat, prin cuvântele: Biserica grecească să crească şi să prospere pe mai departe pe calea acestei munci.*"[18]

[15] De la celelalte confesiuni au participat abatele romano-catolic Gidófalvy, protopopul reformat Nagy şi protopopul greco-catolic Nicolae Togan.

[16] Pentru textul german al cuvântării vezi Anexa 2.

[17] Teutsch este aici amabil. Catedrala ortodoxă nu are altarul orientat spre răsărit.

[18] *Siebenbürgische-Deutsches Tageblatt* consemnează următoarele despre discursul lui Teutsch: *„Sărbătoarea de azi a fost sărbătoarea păcii; doreşte ca, după ce bisericile au un fundament comun, înălţarea omului în sfere mai înalte, să-şi împlinească cu succes această misiune şi noua catedrală, acest*

Teutsch își începe cuvântarea cu aluzii clare la alegerile care tocmai avuseseră loc și care au cauzat destulă neliniște între etnii. Această sărbătoare a românilor ortodocși, majoritari în Transilvania, prin liniștea în care s-a desfășurat este calificată drept *„o sărbătoare a păcii"*. Deoarece *„în general"* confesiunile transilvane, care au caracter național, au avut relații pașnice între ele, acestea trebuie să contribuie la cultivarea păcii și la nivel etnic.

De la actualitate, Teutsch trece la istorie. Își exprimă bucuria că românii ortodocși și-au îndeplinit visul de a avea propria catedrală. Acest moment istoric este considerat drept sfârșitul procesului de formare al *„celei de-a doua Mitropolii a Bisericii Grecești."* *„Căci aceasta este cea de-a doua* – continuă Teutsch – *căci voi ați piedut-o pe cea dintâi în vremuri grele.*" Mi se pare că aici Teutsch face referire la Mitropolia ortodoxă[19] din Transilvania desființată odată cu impunerea uniației în Transilvania. Deși nu originală, afirmația lui Teutsch că numai după construirea și sfințirea Catedralei s-a încheiat procesul formării noii Mitropolii a românilor, mi se pare corectă. Ea este văzută ca semn al progresului cultural al națiunii române.

Trecutul greu al românilor însă, a avut darul de a-i mobiliza și întări moral, așa cum palmierul, dacă este acoperit cu pietre, nu se usucă, ci crește mai bine. Aici Teutsch exprimă un principiu interesant de teorie a istoriei: națiunile încercate se mobilizează și se fortifică, cel puțin din punct de vedere moral.

Ultima parte a cuvântării dezvoltă ideea pe care am întâlnit-o și în scrisoarea episcopului Müller, anume rolul cultural al Bisericilor, care depășește diferențele dintre ele și din care rezultă scopul lor comun culturalizator, iar din aceasta, posibilitatea apropierii. Toate Bisericile au aceleași idealuri, „pe baza pe care Mântuitorul a așe-zat-o: ca pe oameni să-i ridice din praful zilei, să întărească în ei conștiința, ca ei, în calitatea lor de ființe spiritueale să tindă spre puritate". *Potrivit lui Teutsch, Bisericile sunt menite să slujească în egală măsură* „ideilor creștine și umane."

---

nou focar cultural; dorește ca precum turnurile catedralei și sunetul lor vestesc departe, departe, existența acestei biserici, așa și cuvintele sale să răsune în mari depărtări ... "(Apud *Transilvania* ... p. 52).

[19] Referatul asupra cuvântării lui Teutsch din *Biserica Ortodoxă dela Sibiu* ..., p. 130 și din *Telegraful Român*, nr. 48, 2/15 mai 1906, p. 209-210 consideră că vorbitorul, s-ar referi aici la Catedrală și nu la Mitropolie: *„Spune că aceasta nu este* ***prima*** *catedrală a românilor ortodocși din Ardeal. Au mai avut ei o catedrală, pe care însă au pierdut-o, nu din vina lor.* " Deoarece numai cuvântul „prima" este scris cursiv, ceea ce se pare că ar sugera că acest cuvânt i-ar aparține lui Teutsch, restul pare a fi o interpretare a autorului referatului. Mica posibilă greșeală (care nu este sigură, deoarece nici ziarul german nu redă decât o stenogramă) se explică prin modul de a se exprima al vorbitorului. În fraza precedentă vorbise atât de noua Catedrală cât și de Mitropolia pierdută, ultima referire fiind însă la Mitropolie. Adevărul istoric este că românii ortodocși ardeleni pierduseră înainte, atât o Catedrală cât și o Mitropolie. Când am scris articolul cu titlul *Die Hermanstädter Orthodoxe Kathedrale feiert hundertjähriges Bestehen* publicat în *Kirchliche Blätter* 34. (72.) Jahrgang, Nummer 6, Juni 2006, p. 5, stenograma cuvântării lui Teutsch din *Hermanstädterb Zeitung*, nu-mi era cunoscută, de aceea, urmând referatul citat mai sus, am explicat la ce s-ar fi putut referi Teutsch, anume la catedrala din Alba Iulia, construită de Mihai Viteazu, care a fost demolată în jurul anului 1714, motivul oficial fiind acela de extindere a zidurilor orașului.

Aceste idei fiind comune, „Bisericile își dau mâna pentru marea operă culturală și de pace." *Așadar Bisericile pot și trebuie să aibă un mesaj cultural și civic comun. Lor le revine opera de culturalizare a propriilor etnii. Aici Teutsch exprimă liniile generale după care și-a condus propria Biserică în vremea episcopatului său. Aceste idei ale lui Teutsch pot fi găsite în oarecare măsură la mitropolitul ortodox din acea vreme, Ioan Mețianu. Este destul să menționăm că în predica de după sfințirea catedralei, Înalt Prea Sfinția Sa face referire la Kant*[20].

Ciudat mi se pare faptul că Teutsch nu notează nimic în jurnalul său despre festivitățile sfințirii. Din lecturarea destul de greoaie a manuscrisului jurnalului său în care folosește alfabetul gotic, ne dăm seama că el a făcut notițe numai la data de 8 mai, unde face referiri mai ales la alegerile din ziua precedentă de la Sibiu și la data de 24 mai unde scrie despre o ședință a Consistoriului Evanghelic din acea vreme[21].

III

Aceleași ziare germane[22] *descriu ultimul act festiv legat de sfințirea catedralei. Este vorba de concertul oferit de Asociația românească de Muzică, la 14 mai, în cinstea marelui eveniment, în ceea ce pe atunci se numea* Gesellschaftshaussaale. *Este consemnată prestația corului:* „În ce privește prestația corului, trebuie s-o apreciem ca „încântătoare" căci nici măcar odată în întreaga seară, corul nu a sunat greșit sau superficial"[23] Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt *laudă și el măiestria corului, făcând însă și o remarcă mai critică asupra prestației din anumite momente:* „Și ieri corul și-a arătat măiestria. Dar nu putem trece cu vederea că primele cântece a capella au avut de suferit din cauza răgușelii tenorilor lucru explicabil prin eforturile la care au fost supuși în ultimele zile. Datoită acestui fapt, Îngerul ..., care în mod obișnuit se cântă atât de nuanțat, a căpătat acorduri dure, de asemenea, și acordurile finale din partea a treia a concertului sacru al lui Muzicescu nu au fost tocmai curate. Foarte frumos, dar prea sentimental, a sunat în schimb fraza mediană a aceleiași partituri"[24]. *În rest, ambele relataează pozitiv despre acest concert festiv.*

*

În general presa bisericească ortodoxă este considerată. Atât astăzi cât și în trecut, ca fiind prea festivistă. Și din acest motiv, părerea altora despre un eveniment bisericesc românesc și ortodox mi se pare a fi importantă. Așa cum cred că se poate

---

[20] *Biserica catedrală dela Mitropolia* ... p. 121;

[21] Arhiva din Casa Teutsch, Nachlass Fr. Teutsch, nr. 518/14;

[22] *Hermanstädter* .... nr. 16 mai 1906, nr. 111, p. 455; *Siebenbürgisch-Deutsches* ... nr. 9848, 15 mai 1906, p. 6;

[23] *Hermannstädter* ... p. 455;

[24] Apud *Transilvania* ... p. 52.

observa din textele traduse în acest studiu, presa germană sibiană, bisericească şi civilă relatează cu admiraţie modul în care s-au desfăşurat festivităţile sfinţirii catedralei mitropolitane de la Sibiu. Este remarcată disciplina românilor din timpul marii lor sărbători, mai ales că acesta se desfăşura la câteva zile după alegerile pentru cameră când atmosfera dintre etniile Imperiului Austro-Ungar din Transilvania erau destul de tensionate. Presa germană mai surprinde bunele relaţii dintre cei doi episcopi cu sediul la Sibiu, relaţii care s-au dezvoltat odată cu trecerea timpului. Putem găsi deja la începutul secolului XX germenii ecumenismului local de astăzi.

Prep. Dr. DANIEL BUDA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Anexa I

Eure Hochwürden!

Die an mich ergangene Einladung zur Einweihung der erzbischöflichen Kathedrale verpflichtet mich zum lebhaften Dank und nehme ich sie gerne als einen neuen Beweis des freundlichen Verhältnisses, in dem die „griechisch-orientalische Landeskirche der Rumänen in Ungarn und Siebenbürgen" seit ihrer staatsgesetzlichen Rezipierung zur „evangelischen Landeskirche A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns" unausgesetzt gestanden.

Um so mehr bedaure ich, dass meine Gesundheitsverhältnisse mir verbieten auch persönlich Anteil an dem ebenso seltenen als erhebenden Feste zu nehmen, in dem Ihrer Kirche die Erfühlung eines alten und sehnlichen Wunsches zu feiern Gott jetzt gegeben hat, und muss bitten, dieses mein Fernbleiben gültigst zu entschuldigen.

Auch nicht persönlich anwesend sollen doch meine Gebete sich mit den Ihrigen am nächsten Sonntag vereinigen: dass das neue von den Glaubensgenossen geschaffene Gotteshaus, sowie es äußerlich so treu widerspiegelt das Bekenntnis Ihrer Kirche, allezeit sich bewähre als Jungbrunnen dieser Treue, als tiefsten Wurzelboden auch hingebender Liebe zu Fürst und Folk und zu dem uns gemeinsamen Vaterland, nicht zum geringsten endlich als Pflegestädte jener Humanität, die, indem sie die andere versteht und über dem Besondern, das Gott gegeben, das Gemeinsame nicht übersieht, jenen Frieden sichert, in dem erst Alles Menschenwert zu gedeihen vermag.

Mit diesem Segenswunsche, den ich auch im Namen der meiner zeitlichen Führung anvertrauten evangelischen Landeskirche A. B. der Ihrigen und dem Hochwürdigen Konsistorium der Erzdiözese zu übermitteln bitte, bleibe ich

Euer Hochwürdiger ergebener
Hermannstadt, 9. Mai 1906

Anexa II

Trinkspruch des Hermannstädter evang. Stadtpfarrers D. Dr. Teutsch
(Nach stenographischen Aufzeichnungen)

Nach den Ereignissen der letzten Wochen und Tage, in denen doch immer wieder die in den Gemütern vorhandenen Gegensätze und Meinungsverscxhiedenheiten zutage sind, ist der heutige Tag mit doppelter Freude zu begrüßen, denn er ist Friedensfest. Wie hierzulande die Konfessionen im ganzen friedlich neben und mit einander leben, so ist er noch bedenksamer als sonst, weil nach der historischen Entwicklung und der gesetzlichen Anerkennung jede Konfession hier auch einen nationalen Einschlag hat und darum die friedlichen Beziehungen der Konfessionen mit dazu beitragen mussten, auch den anderen Frieden zu fördern. Und die Freude heute wurde dadurch gemehrt, dass der Tag die Erfühlung aller Sehnsucht für die griech.-orient. Kirche gebracht, die Einweihung der neuen Kathedrale, die die Schaffung dieser zweiten Metropolie der griechischen Kirche abschließt. Denn die zweite ist, da ihr in schweren Zeiten die erste verloren gegangen, was aber vielleicht viel dazu beigetragen hat, ihre innere Kraft zu stärken. Denn auch im Völkerleben bewährt es sich, dass die Palme besser wächst, wenn Steine sie beschweren – unter den Druck harten Zeiten wachsen die sittlichen Kräfte der Menschen. Die neue Kathedrale ist das äußere Zeichen der steigenden Kulturabend. Und diese ist bei allen Kirchen und Konfessionen die gleiche. So sehr sie sich von einander auch unterschreiben, sie stehen auf demselben Grunde und haben das gleiche Ziel, auf den Grunde, den der Heiland gelegt, die Menschen aus dem Staube des Tages emporzuheben, das Bewusstsein in ihnen zu stärken, dass sie als geistige Wesen in reinere Welten hineinragen. So stehen nun auch hier in Hermannstadt vier neue Kirchen in einer Reihe und die fünfte nicht weit davon entfernt, äußerlich verschieden von einander, die griechische den morgenländischen, die evangelischen den abendländischen Charakter an sich tragend, alle mit dem Chor nach Osten, dem Gedanken des Christentums und der Humanität dienend, alle mit einander zugleich, wie der Grund der Gebäude in die Erde tief hineingesenkt ist, im Boden des Vaterlandes wurzelnd und in den Herzen der Gläubigen die Treue zu Fürst, Volk und Vaterland erziehend. Und wie die Türme all' der Kirchen, hinausragend über die Gassen und Häuser, einander erblicken und ihre Glocken zusammenklingen zu einen großen Geläute, so reichen die Kirchen sich die Hand zu der großen Kultur- und Friedensarbeit, die ihnen hier doppelt bedeutsam gesetzt ist und freuen sich heute des erreichen Zieles der griechischen Kirche. Ich fasse den Dank meiner Kirche für den auch ihr vorhin gewordenen Gruß in das Wort: die griechische Kirche möge wachsen und gedeihen auf dem Wege solcher Arbeit auch fernerhin.

The consecration of the Orthodox Cathedral of Sibiu related in the local church and ordinary German press of the time. *The article contains the translation, from German into Romanian, of the letter sent by the Evangelical bishop Müller to the Metropolitan bishop Metianu, where he explains the reasons for his absence from the ceremony, and Friedrich Teutsch's speech given at the official dinner. Both texts are also commented with the help of some other historical sources.*

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 87-98.
Ana Grama

DESTINUL BUNURILOR BISERICUȚEI DEMOLATE DIN SIBIU-CETATE

Printre alte convingeri pe care ni le confirmă trecerea timpului – dintre cele ce se sustrag observației instantanee și generale – este și aceea că faptele cu adevărat importante cu greu, sau niciodată, nu-și lasă pe deplin deslușite toate semnificațiile. De asemenea, nici informațiile despre un anume subiect, care par epuizate prin cercetări anterioare, de-a lungul timpului nu încetează să mai apară, în împrejurări din cele mai puțin previzibile. Este și cazul excepționalului fenomen Catedrala ortodoxă din Sibiu. Deși beneficiază de una dintre cele mai interesante, complexe, atractive și convingătoare abordări – datorată lui Il. Pușcariu, E.M. Cristea și M. Voileanu: *Catedrala ortodoxă* (...), Sibiu, 1908, (în continuare *Istoria*) – iată că, la centenarul său se mai pot ivi documente *mărturisitoare* noi. Ele sunt relevante pentru evoluția sa și oamenii care i s-au dedicat, dar, cu deosebire, pentru excepționala efervescență cultural-națională pe seama căreia a apărut și pe care, la rândul său, a întreținut-o.

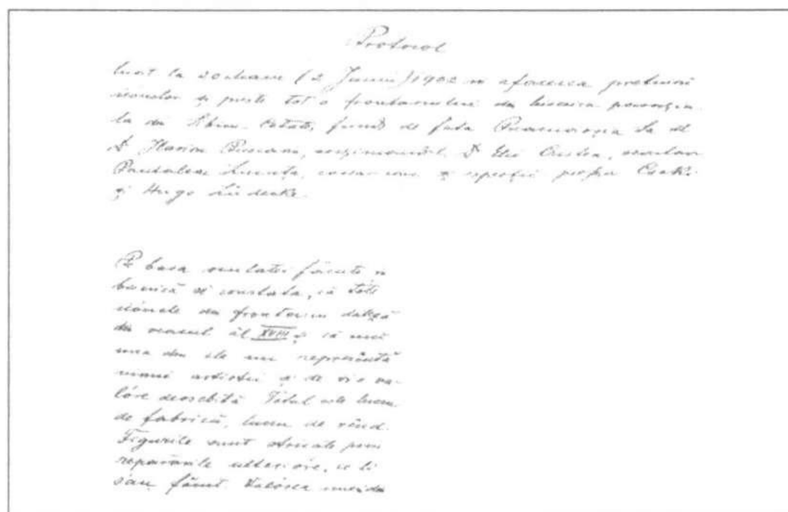
În urmă cu trei ani, fără a spera ca un subiect atât de bine tratat să mai poată procura surprize, ne-am oprit totuși asupra fondurilor *Arhivei consistoriale* din Sibiu privitoare la epoca edificării catedralei. Era o curiozitate firească, deși aparent gratuită. Nu mică ne-a fost mirarea să găsim totuși aici sute de file de documente nevalorificate în *Istoria*, și nici ulterior, deși dosarele fuseseră răsfoite *după* alcătuirea lor. Intenția autorilor volumului numit (înșiși creatorii dosarelor arhivistice) – o *datorință* stabilită prin decizie consistorială –, aceea de *a nu lăsa în uitare pe edificatori*, dar și *a da seama pentru cele pe care le-au înfăptuit*, i-a obligat la o selecție riguroasă și la a lăsa deoparte acte, pentru acea dată, și pentru ei, mai puțin semnificative. Apropierea lor de fenomenul în sine și de detaliile sale, cu care erau prea familiarizați pentru a le socoti de interes general, dar și o atitudine reticentă față de *istoria unui grup/a unor fenomene aparent minore, în contextul frământărilor secolului al XX-lea*, au făcut ca urmașilor să le rămână încă multe de înțeles, de evaluat, chiar de recitit, într-o *cheie* contemporană.

În extrasul de față, completând alte abordări ce valorifică documente dintre cele la care ne-am referit mai sus (*Saeculum*, 2, 2005, *Transilvania*, 4, 2006, *Telegraful român*, 2006), ne vom opri asupra unui set documentar ce privește ambianța în care s-au valorificat piesele din vechea bisericuță din cetate. Explicit, sau imanent, aici există o sumă de informații care depășesc, ca arie, chiar *motivația* și *demersurile*

concrete consumate în acest proces. Fără multă imaginație, sondând doar sensul fiecărui cuvânt – și momentul în care a fost scris! –, pe lângă altele, descoperim o realitate deosebit de bogată în semnificații, caracterizantă pentru *starea cumpărătorilor*: amatori de piese disparate, interesați în mod presant de prețul lor (de o cerere mare se bucură piesele ieftine), care lansează apeluri (aproape) sentimentale/impresionabile, uneori patriotice, totdeauna bine susținute de argumente logice, alteori beneficiind de condiția lor familială (Ioan Stroia, ginerele lui Nicolae Ivan, secretarul omniprezent), susținuți de emulația generală, la care rezonează cu multă aplicație, fie și în condiții materiale precare etc.. În orice context însă, mai presus de orice, ei se dovedesc aspiranți și militanți consecvenți pentru ameliorarea mediului vieții lor spirituale, întotdeauna dăruiți *Casei Domnului.*

Probleme generale la consistoriul arhidiecezan 1902

– 11 mai. **Nicolae Ivan**, vicarului arhiepiscopal **Il. Pușcariu.** I se semnalează că va conduce o comisie, decisă de consistoriu, menită să evalueze *fruntariul* și *cele 4 icoane împărătești*, care nu se pot folosi în noua biserică. Urma să aducă la fața locului experți externi (Ludeke, argintariu și Csaky, muzeograf la Muzeul Brukenthal), pe care-i plăteau și care, împreună cu E. M. Cristea și Pantaleon Lucuța, stabileau prețul de vânzarea al acestor piese. Mitropolitul Ioan Mețianu, vizează documentul. (4923).



Protocol

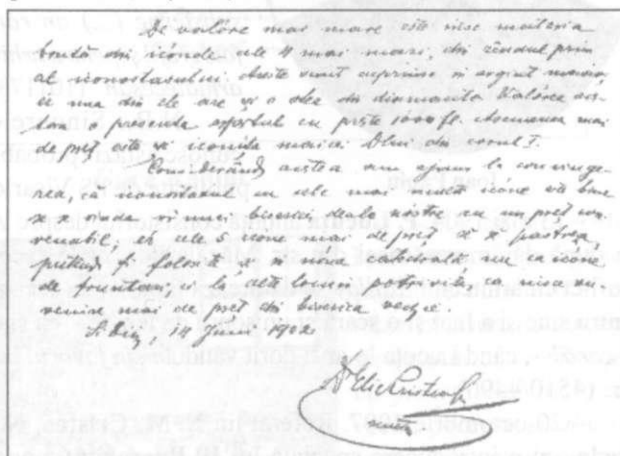
– 14 iunie. **Elie Miron Cristea** (în continuare E.M. Cristea), **consistoriului**, ca răspuns la precedenta. Trimite o scrisoare însoțitoare a *Protocolului* comisiei constituită pentru aprecierea valorilor din „Bisericuța din Cetate". Remarcă: *„De valoare mai mare este inse materia brută din icoanele cele 4 mari, din rândul prim al iconostasului. Aceste sunt cuprinse în argint masiv, ér una din ele are și o stea din diamante. Valorea*

acestora o presenta expertul cu preste 1.000 fl.(sic!). *Asemenea, mai de preț este și iconița maicei D-lui din corul I*". Propune vânzarea iconostasului unei biserici *„cu preț cuviincios"*. *„Er cele 5 icoane mai de preț se se pastreze, putând fi folosite și în noua catedrală, nu ca icóne de fruntariu, ci la alte locuri potrivite, ca nisce suvenire mai de preț din biserica vechie"*. (5748).

– 20 iunie. **E.M. Cristea** atrage atenția **consistoriului** că e necesar să se încheie un act cu arhitectul Szalay în sensul ca *„orice s-ar afla de preț fie moral, fie material la demolarea bisericii din Cetate"* este proprietatea bisericii arhidiecesane (6505).

– 25 iulie. **E.M. Cristea** semnalează **consistoriului** ce a reușit să realizeze în urma însărcinării de la 28 iunie (11 iulie, 6697). A primit de la *„oficiul parochial și epitropia parochială din Sibiiu cetate pe baza inventariului tote obiectele, ce complet consistoriului archid.; afară de cele mai prețioase, cari se cuprind în cassa wertheiniana cu mai multe chei și pe cari încă nu le-am putut lua în primire neîntrunindu-se cei cu cheile (...). Asemenea am dispus și angajat pentru desfacerea stranelor, amvonului, ambele galerii, a crucilor de pe acoperiș, a prestolului etc. pe măsarul Fritz Bortnes din loc și pe crâsnicul Ioan Ișan. Ambii își prezentează acum contul* (90 și, respectiv, 16 cor. n.n) *pentru lucrări* [ei lucrând și] *restul zilelor (4), a lucrat* [și] *pentru regularea archivului parochial și protopresbiterial*" (7378).


Elie Miron Cristea



– 8 august nou/26 iulie vechi. **E.M. Cristea, inspectorului** „realităților archidiecesane", **P. Lucuța.** I se cere să facă *„pașii de lipsă pentru vinderea mai multor obiecte, cari au fost proprietatea fostei biserici parochiale din Sibiu Cetate și anume 1. podișorul cântăreților cu tote apartinențele lui; 2. podișorul femeilor, care ambele se află acum așezate în curtea Seminariului archidiecesan; 3. amvonul cu ochiul tatălui și cu porumbul, 4. un sicriu cu placa de petră de la proscomidie, 5. un dulap pentru astensile (fost în parete din altar), 6. câteva podiuri mai mari și mai mici, 7. 2 cuere lungi de fer, 8. 2 stelpi de lemn, roșii, 9. 4 uși de la intrare (2 de sticla și 2 de lemn), 10. 10 ferestri (2 mai mici), 11 parcane de fer de la trepte, 12 o cruce aurită,*

a cărei preţ trebuie statorit prin un expert (poziţie tăiată, n.n.), *12. 2 cruci albe (...) apartinătoare, şi cu scaun de petră, 13. masa de petra = prestol. E vendut deja la bis. din Gura râului, dar nu s-a încasat preţul, 14. o lampă de petrol. Aceste obiecte se află acum în câteva odai din edificiul Seminariual. 14. O cruce aurită, a cărei preţ trebue statorit prin expert. Se află în o odaie în reşedinţă* (poziţie tăiată nn), *15. 15 strane mai rele din podişorul femeilor şi 4 strane portative (câte 2), cari nu se pot folosi la catedrala nouă*". Preţul era la latitudinea inspectorului. Se făcuse un anunţ în acest „interes" şi în *Telegraful Român* (7647).



Ioan Papiu

– 18 sept. 1903. **Ioan Papiu**, paroh-protopresbiter şi **Candid Popa**, notarul Comitetului parohial al Bisericii Gr. Or. din Sibiu-Cetate către consistoriu. Ca urmare a concluziei sinodului din 30 iunie 1902 – spre aducere aminte – au fotografiat *„în câteva esemplare interiorul şi esteriorul fostei biserici parohiale, în ajunul demolării acesteia, pentru a face loc noului Sion ce se ridică pe acel teritoriu. Fiind această biserică, un şir de ani totodată şi biserică catedrală, ne luăm voie a subşterne (...) un rând de esemplare din acele fotografii şi pentru arhivul Venerabilului Consistoriu arhidiecesan*" (101178/10049).

N.B.: Singurele exemplare care se mai cunosc astăzi (probabile) dintre acestea sunt cele publicate de PS Visarion în *Transilvania*, 4, 2006.

– 13 mai 1904. **P. Lucuţa** anunţă consistoriul despre vânzarea unor piese recuperate după dărâmarea casei din str. Măcalarilor, nr.35 (scocuri, coptor). Un potenţial conflict cu arhitectul *Szallay* se datorează faptului că acesta a cumpărat *„părţile casei*" pentru sine şi a luat şi o scară şi un şopru de lemne – ca şi când acestea *„au fost legate de casă*" –, când Lucuţa le-ar fi dorit vândute *„în favorul catedralei*" cu 4, respectiv 60 cor. (4510/4490).

– 20 octombrie 1907. Referat lui **E. M. Cristea, N. Ivan, P. Lucuţa, Ioan de Preda**, cu o introducere specială lui **Il. Puşcariu** (concept). *„Obiectele de valoare istorică şi de artă din fosta biserică din Sibiu-Cetate stau şi azi în una din camerele reşedinţei archiepiscopeşti şi a sosit timpul ca acelea să se aşeze la un loc potrivit şi să se conserve pentru posteritate* (s.n.)*, ear cele ce n-ar putea fi conservate se impune ca sau să se monteze în biserica catedrală sau se se vindă altor biserici cari le vor spre cumpărare. În scopul acesta Consistoriul a instituit o anchetă* (comisie, n.n.) *sub prezidiul P. Ci. Tale* [vicarul Il. Puşcariu]". (11438).

– 24 noiembrie 1907. **Consistoriului**, de la **comisia** instituită sub nr. 11438, *„pentru esaminarea obiectelor din vechia bisericuţă*": Il. Puşcariu, P. Lucuţa, Elie Cristea, N. Ivan (12817/12890).

– 2/14 decembrie 1907. **N. Ivan** transmite inspectorului **P. Lucuța** însărcinarea de a dispune *„curățirea celor 4 icoane din fosta capelă"*, pe care urma să le așeze în altarul bisericii catedrale și celelalte de mai sus (12890).

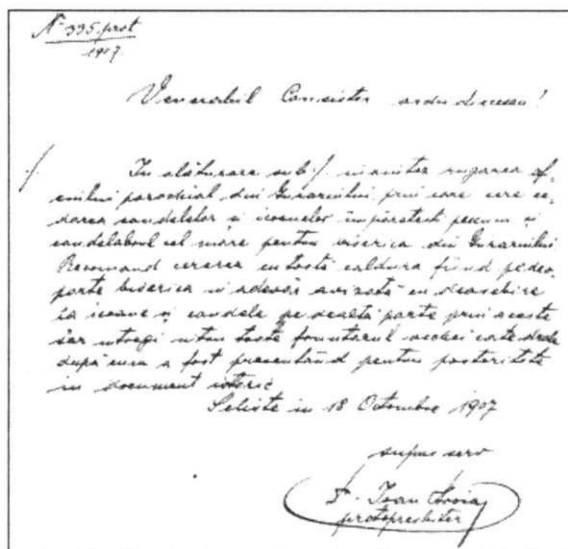
Gura Râului

– 27 aprilie 1902. **Ioan Manta**, paroh și președintele comitetului parohial din Gura Râului, **consistoriului**: „(...) *presupun că frontariul bisericei vechi, precum și alte obiecte să vor vinde ori ceda altor biserici cari au lipsă de ele. În biserica noastră, zidită la anul 1887, avem un frontariu provisorie de scânduri, de tot nepotrivit și în curând nici nu putem gândi, după împrejurările noastre, a-l înlocui cu altul corespunzătoriu și nou*". Îl vor la un preț potrivit, pe care-l vor adapta (?). (4923).


În fața altarului din Gura Râului. Foto 1906

– 1 mai 1902. **Ioan Stroia**, dr. protopresbiter în Sălişte, transpune **consistoriului** „rugarea" de mai sus. Adaugă că la edificarea bisericii din sat „*în urma sforțării nejustificabile a unor persoane a înghițit aproape tot capitalul destinat pentru zidire, fără a fi provădiută şi în internul ei cu cele de lipsă. Prin causa aceasta avem noi o biserică frumoasă din afară, înlăuntru o tâmplă provisorie, fără nici un décor*". Fiind toate elementele de lemn din biserică putrede, bazându-se şi pe prezența socrului în organismele de decizie (măcar de influențare), cere şi alte lucruri din vechea biserică. (4923).

– 14 iunie 1902. **E.M. Cristea, Oficiului parohial din Gura Râului**. „*La rugarea comunei noastre bisericeşti din Gurarâului, în causa vinderii fruntariului de la biserica veche din Sibiu Cetate, încunoştiințăm prin aceasta pe On. Of. Parohial că Consistoriul archidiecesan a decis în şedința sa de azi a vinde cu prețul de una mie 1000 cor. acel fruntariu cu tote icónele din el, afară de cele 4 icone din rândul de jos, cari sunt cuprinse în argint şi represinta o valoare mai mare şi pe care Consistoriul doresce a le păstra pentru trebuința bisericii catedrale*". Urmau procedurile consacrate căci „*în decursul lunii iulie se va demola şi biserica şi atunci fruntariu poate fi strămutat*" (5748).


Nr 335 prot
1907

Venerabil Consistor archidiecesan!

[illegible]

Săliște în 18 Octombre 1907

Dr. Ioan Stroia
protopresbiter


Ioan Stroia

– 14/27 octombrie 1907. **Ioan Manta**, parohul din Gura Râului, consistoriului. „*În anul 1902 ne-a cedat Preaveneratul Consistori Arhidiecezan fruntariul din biserica pe locul căreia s-a zidit catedrala, candelele însă nu n-i s-au dat şi cele 4 icoane împărăteşti de asemenea s-a reținut pentru de a fi întrebuințate în catedrală. După ce nici candelele , nici icoanele impărăteşti nu au putut fi întrebuințate în catedrală, éar noi ne folosim de candelele cele vechi şi de icoane împărăteşti de tot necorespunzătoare şi nepotrivite cu fruntariul*". Roagă să li se cedeze aceste piese, „*chiar şi pe lângă o plată potrivită, ca să avem fruntariul complet, prevăzut şi adjustat întogma cum a*

fost în biserica cea veche". Observă că nici „*candelabrul cel mare*" nu a fost folosit încă, pe care, de asemenea l-ar dori ei „*la un preț potrivit*" (5606/6418).

– 18 oct. 1907. **Ioan Stroia** susține cererea de mai sus: „*Recomand cererea cu toată căldura fiind pe de o parte biserica în adevăr avizată cu deosebire la icoane și candele, pe de altă parte prin* ***aceste s-ar întregi întru totul fruntarul vechei catedrale după cum a fost, prezentând pentru posteritate un document istoric***" (s.n.). (Nr. protop. 335).

Porumbacul de Sus.

– 12/25 iunie 1902. **Nicolae Solomon**, paroh, Vasile Lupu, epitrop I și Nicolae (? nn), epitrop II, **consistoriului**, știind că s-a hotărât „*zidirea catedralei în locul bisericei celei esistente și astfeliu biserica va fi demolată, ear lucrurile aflătoare în această biserică se vor folosi pentru alte biserici*". În aceste împrejurări îndrăznesc ei să ceară stranele și iconostasul pentru biserică lor, ridicata de curând „*din material solid după planul aprobat*" de consistoriu, în locul celei de 100 ani veche, din lemn făcută. Dispuneau de 200 cor., și se doreau preferați celor ce nu ar fi avut o așa de mare lipsă de ele (6262).

– 20 august 1902. **Candid Popa** anunță consistoriul că a primit mandat „*din partea comunei bisericești Porumbacul sup. reseritean* /tractul Avrig/, *care acum [î]și edifică biserică nouă*", pentru a cumpăra, „*podișorul cel de jos, stâlpii și stranele din el*", pentru care a și primit 50 cor.

– 24 august 1902. **N. Ivan** anunță pe **P. Lucuța** că învățătorul Candid Popa poate să ridice piesele cerute pentru biserica din Porumbacul de Sus, contra a 50 cor. Contrasemnează I. Mețianu (8991).

– 10 octombrie 1902. **Candid Popa** înștiințează **consistoriul** că porumbăcenii renunță la cumpărarea pieselor cerute anterior (10810). A doua zi se pun în vânzare piesele refuzate (100811).

– 12 aprilie 1903. **N. Solomon**, Spiridon Barglazan și Vasile Lupu, epitropi, către **consistoriu**. Revin, făcând modificări la preț pe fondul considerațiilor: „*Știm și credem că acelea ar valora pòte mai mult, dar luând în considerare starea noastră miseră de acum și că stranele din biserica cea veche sunt de tot slabe și nefolosibile, ear cu acestea ne-am ajutora destul de bine* (...)".

Mag

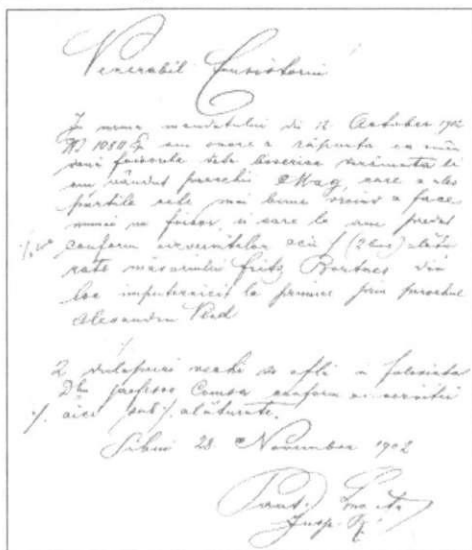
– 15 noiembrie 1902. **Consistoriul** *poftește* **Oficiul parohial din Mag** ca „*fără amânare*", să înainteze „*conclusul*" prin care a folosit restul foișoarelor ce li s-a predat „*ca și prețul statorit*". (11945).

– 28 nov. 1902. **P. Lucuța, consistoriului**. După mandatul din 12 octombrie (100084) „*ca amândouă foișoarele de la biserica dărâmată le-am vândut parohiei Mag, care a ales părțile cele mai bune vrând a face numai un foișor și care le-am predat conform adeverințelor aici % 2 buc. alăturate măsarului Fritz Bortnes din loc.*,

împuternicit la primire prin parohul Alesandru Vlad", acesta urmând să anunțe prețul la consistoriu. Scândurile rămase, putrede, le-a vândut lui Bortnes cu 6 cor., sumă tocmai „*contată*". 3 strane vechi, care au fost în foişorul femeilor, le-a vândut parohiei Şura Mare, urmând a se trimite banii, „*dulapuri vechi se află în folosința prof. D. Comşa, conform chitanței*", probabil necesare expoziției pe care a organizat-o la pavilionul Gesellschaftshaus. În chitanță figura ca „prezidentul Reuniunii agricole de aici", cu îndatorirea de a le înapoia peste 3 luni (11945/11455).



Pantaleon Lucuța



Venerabil Consistoriu

Sibiu 28 Noiembrie 1902

– 29 noiembrie 1902. **Al. Vlad**, parohul Magului, **consistoriului**. „*La spectabila recerere*" din 16 noiembrie, în şedința comitetului parohial din 24 noiembrie, luându-se „*în considerare spesele ce le are cu construirea foişorului în biserica noastră, pentru care are să plătească numai măestrului 160 cor., votează*" doar 60 coroane pentru „*foişoarele fostei capele arhidiecesane din Sibiu cetate*". Roagă ca suma să se plătească la anul viitor, „*deoarece biserica abia se susține din neinsemnatele ei venite*". (12565).

– 7 decembrie 1902. **Consistoriul, Oficiului protopresbiterial Sălişte**, însărcinându-l să anunțe parohia Mag că i s-a aprobat cererea, cu termen de grație până la 1 Martie 1903 (12565).

Sibiu, *Casele din Piața Mică*

– 3 decembrie 1902. **P. Lucuța, consistoriului**. „*În urma mandatului din 24 august 1902 Nr. 9107 Ep., am onoare a raporta ca Domnul archimandrit şi vicar archiepisc. Dr. Puşcariu a solvit 108 C. în 1 October 1902, ér Nicolae Joandrea a solvit 36 K. 40 f[il] în 30 septembrie 1902. Domnul Câmpeanu se au rugat de un respiriu până la 15/12 1902, ér de la Spek nu am încassat 11 cor. pentru că scocul*

predat lui Spek l-am lăsat ca se fie intrebuintat la [lucrări de curățire/igienizare a localului n.n.] (...) *din piața mică, Nr. 25* (...). *Suma de 106 corone se au spesat separat prin domnul asesor Dr. Cristea pentru luarea și ducerea lucrurilor din biserică la Seminar, deci nu are cu spesele avute la căsi cu 216 c. 80 fil. nici o legătură*". La sfârșitul anului se mai face o *Socoteală*: „*1. Pușcariu -132, solvit 108, R. 24. 2. Joandrea, solvit tot 36,40. 3. Câmpeanu solvit tot, 102. Spek 11, scaune si fereste*" și altele. (12120).

Șura Mare

– 27 decembrie 1902. **Nicolau Opriș**, paroh și Toma Ciupea, epitrop de la "Șura-mare", **consistoriului**. Cer scăderea prețului a „*13 strane cumperate din podisiorul femeilor, bucata cu 3 cor. și nu cu 4 (...) căci stranele si asia au fost multe stricate si măncate de cari de au trebuit să mai spesem cu reparatura*", nu aveau nici bani suficienți etc. Cererea s-a aprobat și după 10 zile au depus la casierie 39 cor. (14069).

Săliște

– 29 aprilie 1903. **Ioan Stroia, consistoriului**. Săliștenii solicită a cumpăra stranele de la vechea biserică „*pe basa raportului unei comisiuni care a vediut stranele*" și l-a autorizat a oferi pentru cele mari 10 cor. pe bucată și 6 pe cele mici, mai ales pentru că, păstrate incorect la Sibiu, cu cât „*lăsate așa, după cum am vedut, căldura verei le va ruina cu desaversire* (s.n.)" (4824).

Cornățel

– 14/27 februarie 1904. **George Simplăcean**, paroh în Cornățel, **consistoriului**. „*Cetind în mai multe renduri în „Telegraful Român" că Veneratul Consistoriu vinde mai multe obiecte din fosta biserică în Sibiu-Cetate și între altele și stranele din acea biserică, pe care le-am vediut subscrisul în septemâna trecută în Seminariul nostru Andreian încă nevândute*" oferă „*pentru stranele mici de care avem lipsă suma de 6 cor. 20 fil. de bucată, éar pentru stranele cele 2 de la cântăreți, pe cari se pun cărțile suma de 8 cor. de bucată (...).*

Viștea de Jos

– 22 aprilie 1904. **Nicolae Borzea**, paroh, **consistoriului**. „*Având lipsă de sfeșnicile mari de la sfântul altariu și de cele două sfeșnice de mână de la iconostas și voind a le togmii la Sibiu, am aflat gata acele sfeșnice între objectele de vândut ale archidiecesei*". Cum „*Suma o avem gata din colectă și o vom transpune imediat*", tranzacția pare a fi definitivată. (4163/4189).

– ? apr. 1906 /13 ianuarie 1907. **Ghe.Tulbure** „*adm. par.*" din Viștea către **N. Ivan** (?). „*Reverendissime D-le asesor!, Știind cum că chivotul bisericei noastre*

catedrale se află deja în Sibiu, éar de altă parte ivindu-se şi ocaziune potrivită pentru aducerea acasă a chivotului bisericii noastre din Viştea, aflător în Catedrală, ne luăm permisiunea să vă rugăm ca să dispuneţi a se pacheta bine chivotul nostru şi a se preda acestui creştin, pe care l-am încredinţat să-l aducă. Spesele de transport le-am acordat în sumă de 10 cor. care veţi binevoi a le achita din Cassa consistorială, spre a evita spesele la biserica noastră, fapt care ar putea cauza nemulţumiri [ceea ce se şi face]. *Pe lângă care...*". Se adaugă *„Sărbători fericite! G. Borzea*". (1215/ 12648).



Nicolae Ivan

acestui creştin, pe care l-am încredinţat
să-l aducă. Spesele de transport
le-am acordat în sumă de 10 cor.
care veţi binevoi a le achita
din cassa consistorială, spre a evita
spesele la biserica noastră, fapt care
ar putea cauza nemulţumiri.
Pe lângă care, am rămas
Al Rev. Voastre
Cu tot devotamentul
G. Tulbure
adm. par.
Sărbători fericite!
G. Borzea

Făgăraş

– 9 iunie 1907. **N. Borzea**, protopop în Făgăraş, **consistoriului**. *„În dorul de a vedea împodobită casa domnului şi de aici, care până acuma a fost uitată şi nu representa ceea ce trebuie să represinte o biserică din centrul tractului – după ce acuma este restaurată prin zugrăvirea din nou, prin asfaltare, precum şi cu un chivot după chipul mândrei noastre catedrale, viu a mă ruga (...) ca să ne vândă nouă, pentru biserica de aici din Făgăraş- sfeşnicele cele două mari de aramă, cari nu mai au loc în catedrală după introducerea luminii electrice. Subscrisul a cerut* (vezi supra 1904 nn) *acele sfeşnice pentru biserica din Viştea inferior şi preţul statorit de un espert – aceia rugare a subscrisului s-a rezolvat, că deocamdată nu se pot ada acele sfeşnice – dară când nu*

vor mai fi de lipsă în catedrală atunci – ***fiindcă le-am cerut mai întâi, mie mi se vor da, în caz de vânzare. Pentru această biserică, formată tot de o colonie grecească, ca şi cea veche din Sibiu*** (s.n.) – *ar fi tare de lipsă acele sfeşnice, înlocuind pre cele de lemn, ce le avem de present şi cari nu mai corespund bisericei renoite de acuma. În speranţa (...)*". Oricum, preţul era cel „*oferit de esperţi în anii trecuţi*", iar motivarea „*rugării*" era „*numai din dorul cinstei casei lui Dumnezeu*". Pe verso: „*Resolvit (...) Sibiu 8 XII 1907, N. Ivan*", contrasemnat „*M. Lazar, as. cons.*" (6418, anterior 5606).

Sohodolul Branului

– 30 august 1906. Arhimandrit, vicar arhiepiscopesc dr. Il. Puşcariu (autograf), consistoriului: *pentru casul* că „*ar face de vânzare cele doue sfeşnice mari de metal ce s-au folosit (...) cari acum sunt afară de întrebuinţare, me ofer eu a le cumpera cu un preţ convenabil, ce se afla cu cale.* ***Intenţiunea mea este ca (...) să le donez bisericei din Sohodolul Branului, comuna mea natală*** (s.n.)" (8386/8366).

Venerabil Consistoriu archidiecesan!

Pentru casul, ca Ven. Consistoriu ar face de vânzare cele doue sfeşnice mari de metal, ce s'au folosit în fosta bisericuţă din Sibiu-Cetate, cari acum sunt afară de întrebuinţare - me ofer eu a le cumpera cu un preţ convenabil, ce se află cu cale.

Intenţiunea mea este, ca în caz a le putea obţine, mea prin cumpărare să le donez bisericei din Sohodolul Branului ca comuna mea natală.

Sibiu, 30 August 1906.

plecat servu

Dr. Il. Puşcariu

Archim. Vicariu



ANA GRAMA
Cercetător, Complexul Muzeal Naţional „Astra", Sibiu

The destination of the church collection and goods belonging to the demolished parish church of Sibiu-Cetate. *The erection of the Romanian Orthodox Cathedral in Sibiu posed some specific problems, one of the most important being its location, as the municipal authorities had never supported this step. A central site was chosen which, despite all obstacles had already belonged to the Orthodox Romanians. A modest church was functioning there, built at the end of the nineteenth century by the Greek Company merchants, and demolished at the beginning of the year 1902. Under these circumstances, a real campaign of revaluation of the goods belonging to that small church started. The selection of archive records shown here names churches requesting certain pieces, each according to their means and their local leaders' power. Not only their social condition is thus revealed, but also who the amateurs of the expensive objects are, who can afford only disparate pieces the extent to which their price is important, who launches and by virtue of what almost touching appeals, sometimes patriotic, always backed by logical argument; the circumstances under which family relations do play or play no part, etc. Arguments standing even for the national representativeness of a locality, of a church, and mentioning the need to preserve a unitary artistic style are not missing either. The prevailing feeling is that – keeping their financial position within bounds-all resound to the general emulation of the Transylvanian Romanians, still marked by the features of the age of nationalities. But, above all, through thick and thin, they unwaveringly act for the improvement of the space of their spiritual life, always proving dedicated to the House of God.*

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 99-111.
Ana Grama

OAMENI ŞI FAPTE ÎN CONTEXTUL EDIFICĂRII CATEDRALEI ORTODOXE DIN SIBIU

Mai presus de manifestări aniversare, un centenar obligă la valorificarea ştiinţifică a tuturor oportunităţilor pe care trecerea anilor le aduce cu sine, ca scop final urmărindu-se creşterea numărului şi calităţii cunoştinţelor despre subiectul aniversat. Investigarea unor surse noi, modificarea centrelor de interes ale contemporanilor noştri şi apariţia unor mijloace de comunicare neconvenţionale, impun, întâi, reluări în vederea eventualelor reevaluări sau rectificări. Aceleaşi împrejurări duc la impunerea a noi unghiuri de vedere în cercetare şi în concluziile acesteia, ceea ce asigură un conţinut mai complex oricărui tablou, chiar (aparent) binecunoscut. Pe de altă parte, îmbunătăţirea răspunsurilor la noile nevoi de cunoaştere a fenomenelor revolute înseamnă şi adaptarea sistemelor actuale de transmitere a mesajelor la obişnuinţele de receptare ale contemporanilor, altele decât cele funcţionale şi cu 20 de ani în urmă. Reamintim şi faptul că atunci când istoriografia avea alte priorităţi, unele dintre temele ce astăzi au relevanţă nu se bucurau de un interes ştiinţific real, iar acum, bine valorificate, ele pot fi surse esenţiale în recompunerea unor stări caracterizante pentru un întreg popor, o epocă, un eveniment.

Continuând demersuri anterioare, structurate în tematici bine circumscrise (*Saeculum*, 2, 2005; *Telegraful român*, nr. 17-20, 2006; *Transilvania*, 4, 2006), propunem acum atenţiei documente care acoperă câteva subiecte *diverse*, subsumate temei: societatea românească transilvană la momentul edificării catedralei ortodoxe din Sibiu. Sigur, ele sunt interesante întâi prin ineditul lor şi prin capacitatea de a deschide breşe într-un spaţiu (prea) standardizat/închis de mai vechi abordări. Iar varietatea lor este corespunzătoare unor realităţi *mărturisitoare* pentru o existenţă încă şi mai variată.

Anvergura lor tematică pune însă câteva probleme speciale, în măsura în care reflectă o stare generală, dar marcată de specificităţi, cu referire la oameni obişnuiţi, dar în ipostaze deosebite. În primul rând, observăm că marii lideri, ori responsabilii unor acţiuni majore sau punctuale, intermediarii, înfăptuitorii şi susţinătorii marginali ai lucrărilor pentru catedrală trăiau într-o atmosferă cu totul aparte: erau pătrunşi de importanţa şi semnificaţia momentului, toţi urcând pe marea scenă a unui spectacol inedit. O făceau din entuziasm şi stăpâniţi de cele mai bune sentimente. Este de la sine înţeles că pe unii îi preocupau cu deosebire anumite probleme, pe alţii altele, unii

puteau contribui într-un fel, alții într-alt fel la succesul mult dorit. Cei mai importanți aveau responsabilitatea alegerii amplasamentului și a asigurării surselor de finanțare, a alegerii celor mai buni executanți de lucrări specifice etc. Unii aveau de depășit doar propriile idei preconcepute, alții divergențele din grup, dar și așa se simțeau implicați în eveniment. Cei mai numeroși au avut meritul de a da strălucire – și legitimitate? – momentului prin simpla lor prezență. Dar cum această participare era conștientă și mobilizatoare, ca o mare *punere în scenă*, constituită din acte succesive, gesturile tuturor *actorilor* concentrând atenția într-atât, încât au intrat în istorie: la ultima slujbă de la bisericuța din cetate și demolarea ei, la punerea pietrei de temelie a catedralei și creșterea zidirilor, la înălțarea crucilor, aducerea și sfințirea clopotelor etc., totul culminând cu sfințirea noului lăcaș de cult. Se regăseau alături acum sibienii, donatorii mici și mari din toate satele și orașele, clerici și laici, astriști din tot Ardealul (inclusiv greco-catolici), veniți la adunarea secțiunilor științifice ale *Asociațiunii*, doamne și domnișoare reprezentative pentru noua societate urbană românească, coriști și călușari, alți artiști, meșteșugari de la vechea *Reuniunea sodalilor*, economi și țărani, poporeni credincioși anonimi etc., în fruntea tuturor dominând preoți de diverse niveluri.

Pentru a avea o reprezentare cât mai veridică asupra întregului complex de relații între oameni, și între ei și faptele lor, trebuie reiterată afirmația că această lucrare curajoasă a fost una de pionierat (sau experimentală?) pentru toți românii, *actori principali* sau *figuranți*, deopotrivă. Depășirea unui handicap de acest nivel fixează în limite reale meritele unei generații, mult mai mari decât se percep la prima vedere.

Din impresionanta diversitate a formelor existențiale, pe care le-a cunoscut societatea românească la vremea edificării catedralei, se pot dezvolta teme de *mică istorie*, de incontestabilă actualitate pentru istoriografia contemporană, în general. Pentru noi, una dintre acestea se referă la varietatea ipostazelor în care s-au plasat românii la acea dată, la felul în care au reacționat fiecare la provocările generale sau speciale, la efectele pe termen lung sau scurt ale fiecărei acțiuni etc. Dar și la modul în care, concentrați pe unul sau altul dintre subiectele majore, liderii, dar și alte personaje implicate, n-au ocolit nici o problemă, fie și minoră, ce putea evita o nereușită. Dar ce putea fi atunci *minor*?

Observam cândva că însuși mitropolitul Ioan Mețianu inițiază o deplasare la atelierul fierarului Emil Purice, însoțit de o comisie formată din cei apropiați lui, deplasare pentru care, cu mâna sa, scrie o motivație pragmatică, ce avea în vedere evitarea unor lucrări greșite pentru gard.

Consistoriul își asumă toate responsabilitățile: pentru alegerea unei anume variante constructive, pentru locul (impropriu) unde au fost depozitate băncile din vechea bisericuță, pentru gestionarea relațiilor cu colaboratorii, unele conflictuale, de la neînțelegerile cu un vecin care-și supraevalua casa, la măestrul măsar Emil Petruțiu care depășise *spesele* pentru lucrări etc., etc.

Deciziile de recepție, și descărcarea antreprenorului, nu se iau înainte ca specialistul arhitect, Ioan Pamfilie, să prezinte un raport despre... potențialele infiltrații

în zidire ale apei provenite din zăpada ce va să cadă. Aceste preocupări, pentru nevoia/obligaţia şi modalităţile în care trebuia asigurată conservarea monumentului nou edificat, îi plasează pe români într-o zonă intelectual-comportamentală de o reală modernitate, chiar şi astăzi.

Încărcată de semnificaţii multiple este şi conduita socio-etică a liderilor români, manifestă cu prilejul redactării mult corectatului *Regulament de serviciu.* Aici este remarcabil felul cum cutumelor, care îşi păstrează rolul dominant în cadrul oricăror manifestări tradiţionale, li s-au ataşat/adaptat modalităţi democratice/moderne/europene de a întreţine relaţiile între biserică şi credincioşii săi, între diverse subgrupe din rândul acestora.

Importante, pentru cunoaşterea mentalităţii subiecţilor şi nivelul de comunicare în societate, sunt şi recomandările/intervenţiile unor instituţii sau personalităţi pentru promovarea *ofertanţilor de lucrări,* documente ce vor ocupa spaţiul cel mai extins în această prezentare.

Dar, cum dovedeam şi cu prilejul dezvoltării temei „Umblă şi banii românilor" (vezi *Transilvania*), din motive care nu au nevoie de comentarii speciale, *numerozitatea şi nivelul ofertanţilor* pentru lucrările catedralei se dovedeşte mai important decât multe alte subiecte, depăşind şi el caracterul informativ-istoric. De fapt, aici este ilustrat noul (surprinzătorul?) statut al societăţii româneşti, după doar 50 ani de la desfiinţarea iobăgiei: condiţia sa de partener cu orice european, de comanditar pentru orice meseriaş, artist, fabrică din întreg centrul Europei. Încurajaţi de comitetul organizator, sau nu, câştigători ai licitaţiilor asociate, sau nu, creatori cu numeroase succese la expoziţii internaţionale *se îmbie* să lucreze pentru catedrală (chiar şi pentru a instala aici... o orgă sau ceas în turn!), ca într-o modernă economie de piaţă, liberă economic şi eliberată de prejudecăţi, în care şi românii erau, iată, pe deplin integraţi. (Vezi *Anexa* A.B.C.).

Abia toate acestea împreună, şi multe alte subiecte *colaterale*, alături de tabloul principal realizat deja în mai vechea monografie a catedralei (1908) şi în lucrările ce i-au urmat, întregesc peisajul ce reprezintă realitatea efervescentă, antrenantă, uneori pasionantă, a acelor zile şi ani.

RECOMANDĂRI *LA OFERTE*

1. Octavian Smigelschi prezintă la Consistoriu, odată cu oferta sa de lucru, o adeverinţă-recomandare a Senatului bisericesc gr. catolic din Ilva Mare, din 12 august 1899.

„Domniei Sale domnului Octavian Smigelschi profesor în Elisabetopole. Senatul bisericei luând act despre îndeplinirea lucrărilor cu cari aţi fost încredinţaţi, adecă facerea Iconostasului, Amvonului şi renovarea chorului în legătură, a pertractat şi protocolul de colaudare efeptuit prin prof. gimn. în pensiune şi inginerul dl. Andreiu Mazariecz din Năseud, prin care D-Sa, ca pricepător de lucru constatéză cumcă

esecutarea Iconostasului lucrat în părţile ce să ţin de măsărit, sculptură şi colorat, prin subintreprindetorul Domnieie-vóstre Iosif Vogel, mesar din Sigişoara, atât în general, cât şi în părţile speţiale, este conform planului aprobat de Măritul Ordonariat: auritura e bogată şi veritabilă, marmorarea şi colorarea e solidă şi durabilă. Éră icónele sunt atât din punctul de vedere liturgic conforme aşedemintelor bisericei, cât şi din punct de vedere artistic esecutate cu multă pricepere şi dragoste chiar, şi după modelele celor mai celebre (sic!) epoca artă Decorativă bizantină, ér unde nu i-au stat la dispoziţie modele, originalele sunt ţinute în spiritul şi conform tradiţiunei bisericei orientale. Drept aceea şi ţine de plăcută datorinţă acest Senat (...) recomandându-Vă fiecărui în modul cel mai călduros, ca pe un măestru iscusit, onest şi prompt. (...) Ieronom Stavoca preot (...)".

2. Elie Miron Cristea referează despre pictorul Exner, la Sibiu, 20 inuarie 1904. „Aage Exner este unul dintre cei mai versaţi pictori în arta bizantină. A lucrat la Argeş, la Triierarhi în Iaşi şi Sinaia, cele mai frumoase biserici din România: de aceea e în interesul nostru să facem tot posibilul să concureze şi el. La Sinaia a făcut pictura frumoasă, firesc în stil curat bizantin, cari aşa i s-a cerut. Se i se dee deci tóte planurile, condiţiile şi proiectul de pictare. (...). Epistola de la Exner se alătură %. În ea dice că reflectează la concurs. Deci se se considere între concurenţi, este părerea mea. I se trimit cele cerute recomandat. / Planurile 4 corone, Condiţiile 6 c. Crişan/.

3. Elie Miron Cristea face un potenţial tip de recomandare printr-o notă despre Bernh. Ludwig, din 26 febr. 1904, adresată lui Pantaleon Lucuţa. Menţionează că s-a primit o ofertă „cu o mulţime de fotografii cuprinzând odaile din castelul Pelişor (...) Mesariul = furnisor de curte al Regelui României, aşterne în legătură cu ofertul lui pentru iconostas etc. albumul mobilelor facute de el în castelul Pelişor din Sinaia şi care, ca după deci darea ofertului se se restituie. (...)" .

4. Ioan Pâşlea, profesor din Câmpulungul Bucovinei, primeşte o „Adeverinţă oficiósă" de la Borgo Prund, din Transilvania, din care spicuim mai jos. „Prin care din partea subscrisului, în consonanţă cu declaraţiunea comitetului nostru parochial dată în şedinţa sa din 27 august 1900, la pct. I al protocolului, să adevereşte oficios cum că: Iconostasul bisericei nóstre esecutat (în afară de pictură) la a. 1900 prin Domnul profesor de sculptură de la şcóla industrială din Câmpulung (Bucovina) Ioan Pîşlea este din tot punctul de vedere un lucru de artă (*sic!*) deplin succes, care corespunde tuturor recerinţelor, atât de rit, cât şi de artă./ Deja construcţia fundamentală e esecutată într-un stil pompos, complicat şi în cele mai bune proporţiuni, apoi provezută cu colori vii şi totuşi armonice şi preste tot acoperită cu cele mai frumóse şi originale sculpturi de mână, aurite./ Tóte acestea constitue o decoraţiune bogată şi de tótă frumuseţea a icónelor sf., aşa încât iconostasul este un întreg armonic, făcând cea mai plăcută şi bună impresiune atât asupra ochiului cât şi a sufletului./ Aceasta e nu numai convingerea nóstră, dară despre acea ne-au încredinţat ómeni de valóre şi cunoscători, atât a ritului nostru, cât şi a artei./ Se adevereşte şi acea că iconostasul corespunde şi în privinţa solidităţii şi trainiciei. Atât lemnul, cât şi colorile şi aurul ce

s-au întrebuinţat sunt de I calitate. Tablele pentru icóne şi sculpturile sunt de lemn de teiu. La tóte acestea nu se observă nici cea mai mică deteriorare séu schimbare. Estradând aceasta adeverinţă, esprimăm sincera nóstră mulţămită Domnului prof. (...) pentru aceasta mareaţă podóbă a bisericei nóstre, care o avem din dragostea ce o are DSa către s. biserică şi către artă. Oficiul parochial ort. român, Borgo Prund, la 24 Ianuarie 1904.[Ls.] Iuliu Suceava, paroch."

5. Mitropolitul Bucovinei, Vladimir, semnează o recomandare tot pentru Ioan Pâşlea, emisă la Cernăuţi în 28 faur/12 Marte 1904.

„Către Domnia Sa Domnul Ioan Pîşlea, inveţetoriu la şcoala specială de industrie în *Câmpulung*.

În rezolvarea petiţiunii Domniei Tale adresate la Consistoriul prin direcţiunea scoalei speciale de industrie în Câmpulung, din 28 ianuarie 1904 Nr. 39, se adevereşte din partea acestui scaun spiritual cu plăcere, cum că Domnia Ta ca sculptor ai făcut lucruri artificioase de sculptură pentru multe biserici ale acestei de Dumnezeu scutite Archidiecese spre îndestularea poporului nostru dreptcredincios. Deci dară, Consistoriul se află în plăcuta posiţiune, a-Ţi esprima cu aceasta ocasiune mulţămita meritată şi a Te recomanda tuturor bisericelor ca un măestru bine vedut pentru elaboratele de sculptură în sensul ritualului bisericei ortodocse. Din consiliul Consistoriului archiepiscopal ort. orient. Vladimir [contrasemnează Monastersch mp].

6. Teodor Filipescu îl recomandă pe Iovan Mitricevici din Sarajevo.

Autorul este român din Banatul sârbesc – cu origini în Glagon/Ofcea: inginer chimist, astrist activ, premiat la *Expoziţia* din 19 august 1905, la inaugurarea Muzeului *Asociaţiunii*, realizator şi donator a numeroase piese iconografice pentru acest muzeu, colaborator la *Luceafărul*, cercetător consacrat şi autor a numeroase lucrări cu caracter ştiinţific, inclusiv etnografice. Familiarizat cu toate câte se petreceau în Sibiul cultural românesc, încearcă să se implice în lucrările catedralei ca specialist chimist român:

„Eszelenţei Sale Domnului metropolit Ioan Meţianu in *Sibiiu*, Am aflat din cuprinsul foii că acuma se va picta catedrala în Sibiiu şi ştiind că va trebui să se cumpere şi obiecte de argint, de metal suflate cu aur sau argint pentru catedrala, anume: cruci, candele, luminari, odajde etc. îmi permit ca un organ care controlează toate prăvăliile argintarilor, juvaerilor, orologierilor şi comercianţilor cu obiecte de aur şi argint în Bosnia şi Herţegovina, şi ca un cunoscător al acestor obiecte, ca şi a industriei argintului şi aurului din Monarchie, să recomând pe un argintar din Sarajevo, care singur face aceste obiecte după stilul răsăritean. Acest argintar e Iovan Mitricevici în Sarajevo, el e furnisor al guvernului din Sarajevo când dăruieşte bisericile serbeşti în ţară. Acest argintar e mare maestru în toate lucruri[le] de argint şi aur, el a fost premiat la exposiţiunile in Pesta, in Viena, in Paris 1900 etc. Obiectele le poate oferi cu mult mai ieftin, decât comercianţi de alte neamuri din Viena, Peşta etc., pentru că toate obiectele se fac în argintăria (...) propriu, şi nu e comerciant ca alţii. Argintariu sus amintit m-a rugat să aduc la cunoştinţa Eszelenţei voastre, că în cas dacă nu s-a cumperat până acuma lucrurile pentru catedrala, ar aduce la Sibiiu obiecte de toate

feluri pentru biserică. Eu inse aş servi bucuros, dacă ar fi nevoe să controlez lucrurile care se vor cumpera se fie aşa cum a fost ofertul. (...) devotat slugă, Sarajevo, 17 martie 1904. Teodor Filipescu, chimist im Punzirungsamt".

7. Nicolae Spireanu, avansează informaţii compatibile cu un alt tip de intervenţii-informări.

28 ianuarie 1906, Bucureşti. „Prea stimate Domn [arh. Ioan Pamfilie], Domnul Mircea Dumitrescu, căruia i-am furnizat din atelierul meu 2 perechi de sfeşnice împărăteşti, una pentru Mânăstirea din Câmpulung şi a doua pentru comuna Rucăr, pendinte de acest judeţ, mi-au spus căci şi D-voasră voiţi a face una pereche de sfeşnice pentru Sf-ta Mitropolie din Sibiu şi eu să mă scriu şi să vă ofer şi preţiul care este următorul, 4 lei chilogramul ear ca greutate ambele vor cântări 350 chilograme. În caz de voiţi a face comanda şi dacă acceptaţi acest preţ, care este fix, neputând a vă mai face nici o reducţie, puteţi a-mi scri comanda sau mie direct sau prin D-nul Mircea. Odată cu scrisoarea de comandă îmi veţi trimite acompt cât veţi voi, precum inscripţia ce voiţi a se scrie pe sfeşnice. În aşteptarea (...) N. Spireanu".

PROBLEME IMOBILIARE

Avram Tincu este unul din personajele care au contat în economia lucrărilor, iar în propria viziune chiar s-a supraevaluat. El era proprietarul unei case care trebuia cumpărată astfel încât terenul pentru edificiul catedralei să fie (măcar) satisfăcător. În tinereţe beneficiase de o bursă, la intervenţia lui Andrei Şaguna. Un rezumat din Registrul de exhibite menţionează: „Curatorii bis. n. gr. românească din Viena răspund la nr. 392 a.c. că în urma scrisorii episc. au făcut rânduială de un stipendiu deosebit de 10. fl. arg. pre lună pentru studintele Avram Tincu, căci stipendiul răposatului Petru Titu s-au fost dat altuia". A ajuns avocat, deputat în Dietă, unde a făcut numeroase intervenţii, remarcate de presă, activase ca astrist etc. În anul 1903, dovedind multă *personalitate*, sau doar nervozitatea unui om în vârstă, scrie următoarele: „Preavenerat Consistoriu archidiecesan! La onorata înştiinţare (...) Nr. 13858/1902 epitr., referitoare la cumpărarea casei mele, am onoare a răspunde: Causele care au îndemnat pe domnul Nadasdy a-şi vinde casa sa cu 9000 cor., care casă în treacăt zicând e inferioară casei mele, nu-mi sunt cunoscute, şi acele nu pot servi de îndreptariu pentru afacerile mele private, precum nu pot considera nici acea împrejurare că prea venerabilul Consistoriu a cumpărat de la Dr. Pop casa cu 6 odăi – casa mea are 5 odăi – cu preţul de 22.000 cor., care casă asemenea cu a mea era locuinţa numai pentru o familie. Considerând înse ca biserica catedrala din punct de vedere a înfrumsăţării are lipsă de casa mea, ear de alta parte că togmai neplăcerile urmate de la clădirea bisericii catedrale me silesc a părăsi de tot, seu cel puţin pe durata clădirei menţionate locuinţa mea de acum (...)". Este vorba despre casa cu nr. 28 din strada Brukenthal, actuala A.D. Xenopol, pe care a obţinut 11.000 cor.

Emil Petruţiu, în 7 mai 1906 explică, de ce a rămas cu o pierdere de 3951 cor., unde motivele sunt diverse: schiţe diferite de-a lungul prestării lucrării, necomunicare bună cu Schuschnig, respectul pentru calitate, dorinţa de a dovedi prin această piesă

demonstrativă capacitățile meseriașilor români etc.: „Preaveneratului Conzistor nu am voit să mă adresez, pentru a nu face impresia că, ajuns la fața lucrului mi-e frică de efectuarea lui, ca și când nu a-și (sic!) fi în stare de a-l îndeplini. Un alt motiv este că aveam dorința fierbinte de a săvârși, ca român ortodocs, această importantă lucrare cu ori-ce preț, fie și în paguba proprie și m-am apucat de lucru după detaiurile de le aveam. E drept că puteam să încunjur paguba (...)". După calcularea exactă a cheltuielilor și constatarea mai mult decât îngrijorătoare că lipsurile îl depășesc cu totul – era în deficit cu cel puțin 3951 coroane – detaliază o situație interesantă despre viața unui meșteșugar român în Sibiul secolului al XIX-lea chiar: „Până a nu fi început lucrările pentru catedrală, umilit subscrisul mă aflam în stare (materială) finanțiară destul de favorabilă, fiind în stare din munca mea să plătesc prompt și cu înlesnire acuitățile anuale de aproape 1600 coroane în favorul casei ce posed." După acest moment a fost nevoit să contracteze un împrumut, „la Dl. avocat Dr. Hann von Hannenheim de 800 coroane, din care abia 200" a achitat, apoi a făcut un împrumut ipotecar pe casă de 3000 cor. de la I. Rosenthal, „pe lângă că aurariului datoresc 700 coroane". Și ce era mai rău era că n-a putut să „solveze" din „acuitatea de vreo 600 coroane, decăzută deja în Februarie, nici măcar un singur cruceriu". „Pe scurt, cerând trebuința, pot dovedi că de dragul pompoasei noastre catedrale, la care cu dragă inimă și cinstit am colaborat, subscrisul am ajuns în grea strâmtorare bănească (...)", precizează cel mai celebru măestru măsar român din Sibiu.

ALTE LUCRĂRI LA CATEDRALĂ

O inițiativă a lui **Elie Miron Cristea**, refuzată de Consistoriu.

„(...) În urma informațiunilor câștigate în scopul pictării interiorului de la biserica catedrală am ajuns la convingerea că facerea unei proiectări provisorice și aproximative cu privire la mărimea icónelor, la locul asezarei lor este cu neputință fără a avea la îndemână un model de lemn în miniatură, carele se rifdice pereții, boltiturile, corurile și preste tot interiorul bisericei. Avend înse un asemenae model înaintea ochilor, totul devine mai ușor. /Aflu deci de bine a recomanda V. Consistoriu procurarea unui asemenea model despre intern, care nu ar costa așa sumă considerabilă, decât câteva sute de coroane. Achitectul Schusnnik ar putea lua asupră-și procurarea modelului, dand și planurile de lipsă pentru a se putea pregăti (...) Sibiu, 1/14 faur, 1903.

Dr. E. Miron Cristea". Rezoluția: „Procurarea unui model (...) se lasă în suspens (...)".

Regulament provizoriu de serviciu și de ordine în biserica catedrală din Sibiu, din Sibiu 9 mai (reconfirmat în „septembrie") 1906 se constituie din 6 paragrafe și este scris pe 5 pagini. (Vezi Anexe. C)

§ 1. Serviciul Divin în Dumineci și sărbători (...) [cine și cum îl poartă]; § 2. Serviciul la acte de botez, cununii și înmormântări; § 3. [Taxe] „la botez nu se ia taxe, dar pentru cununii (...)"; § 4. „Taxa pentru trasul clopotelor la morți să statorește

astfel:1) Pentru un mort, de fiecare tras tacsa pentru toate 4 clopotele este 10 Coróane (...) Pentru parochienii săraci 2 clopote să trag gratis. Ordinea trasului e următoarea: de 3 ori pe zi dimineaţa la 8 óre, la 12 şi la 5 oare şi când petrec mortul la mormânt. / Pentru streini de altă confesiune tacsa clopotelor este duplă"; § 5. Ordinea în biserică o susţine în prima linie Consistoriul archidiecesan prin organele sale şi ca puncte de orientare să statoresc următoarele (...)". Acesta este paragraful cel mai mult corectat, modificările referindu-se şi oamenii şi ierarhiile din biserică, la scaune, amplasate în locuri semnificative, la galeria cea mare şi cea mică, din dreapta şi stânga, din cor, pulturi, mijlocul bisericii etc. Se au în vedere profesorii, teologii, clerici de rang înalt, ofiţeri, epitropi, domni şi doamne „înaintate în etate", şcoala de fete, şcoala de menaj (scrise-tăiate-rescrise), familii din parohie, dar, nu în ultimul rând „credincioşii". Oricum, printr-o subliniată corectură se scoate din textul original sintagma „damele şi domnişoarele *din familii mai bune*"; „§ *6 – Agendele paraclisierului*" se stabilesc în nu mai puţin de 10 puncte. Semnează *„N. Ivan, preşedintele comisiunei ca delegatul Consistoriului archidiecesan"*.

Conservarea patrimoniului mobil. Dacă referatele principale despre conservare se refereau la monument, un referat al arhitectului consistorial Ioan Pamfilie are un subiect aparte:

– 19 mai 1906, Consistoriului. „Projectul pentru asigurarea objectelor de valoare în 'Catedrala', înregistrat la Nr. 4650 pres., nu poate fi nici corespunzător scopului nici practic din motivele următoare: /1) Păstrarea hainelor de matase cu fireturi metalice trebuie să se facă neapărat într-un loc perfect uscat şi isolat atât de zidărie. cât şi de alte materiale nestrăbătute de aer, căci prin schimbarea repede a temperaturei ce se produce într-un dulap metalic să produce condensare de vapori, cari atacă în structură atât mătasea, cât şi fireturile. /2) Siguranţa recerută nu poate fi dată nici corespunzătoare prin dulap de dimensiuni aşa de mari, armat în fer, numai de trei pereţi, pe când din spre zidul esterior nu este aceiaşi rezistenţă ca a tablei propuse. /3) Construcţia unui dulap în fer de peste o mie de kilograme va fi greoae şi suparacioasă la manipulare. / Cred deci ca scopul dorit se poate atinge mai uşor şi mai practic prin armarea acelor două uşi de la camera de alăturea, prin înfiinţarea de dulapuri solide de stejar pentru hainele scumpe şi aşezarea unei case de oţel potrivită în acest dulap de stejar, în care să se păstreze odoarele de artă, aur şi argint, ce se află în serviciul bisericesc. Pentru cheltuielile recerute în acest sens se va face ulterior un preliminar potrivit scopului". Alte generoase intervenţii din acelaşi perimetru am invocat cu alt prilej (în revista *Transilvania*).

CONTESTATARII

Un subiect ce nu poate fi ignorat este cel ce se referă la o contestaţie de principiu a realizărilor de la catedrală. Deşi ilustrăm acest subiect printr-o singură scrisoare, ea vine să restabilească o realitate incontestabilă, aceea că nici o activitate nu poate fi unanim şi hiperbolic aprobată. Pornirea spre a cultiva o inatacabilă consensualitate în

favoarea a tot ce prețuim, ne e drag (și deci pare a fi ideal) este, sperăm depășită, întâi pentru că ea nu poate fi/nu este credibilă. Scrisoarea a fost redactată de *un sibian român oarecare*, din afara celor ce s-au mobilizat cu tenacitate *în favorul catedralei*, deși nu i-a stat departe, susține el. Comentariile sale sunt interesante deoarece purtătorul lor reprezintă, de fapt, un segment cetățenesc ce nu putea/nu poate lipsi dintr-un astfel de context. Pentru că cei ce se grupează în acest segment sunt expresia celor... nemulțumiți. Ei aveau, pur și simplu, alte păreri decât liderii activiști, ori erau nemulțumiți (mai mult sau mai puțin) fie și numai pentru că edificatorilor le-a reușit lucrarea cărora s-au dedicat ! Nemulțumitul nostru nu era, firește, singur în această ipostază, dar existența *cârtitorilor* este... o realitate firească.

Așa cum neînțelegeri cu executanții de lucrări și concurenții care au pierdut licitațiile nu puteau să nu existe. Din acest perimetru avem stări conflictuale cu lăcătușul Gustav Moess, Quergasse, 3, pentru cele 4 uși lucrate de el și pâra sa, sau cu Josef Krejcik, pentru că i s-au pierdut pozele trimise ca dovezi ale capacității sale de creație, și, nu în ultimul rând, cu Emil Petruțiu, subiect dezvoltat de noi în *Telegraful Român*. Ceea ce este de apreciat este că nici unul dintre *contestatarii din principiu*, sau toți împreună, *n-au stat piedică* entuziasmului și lucrărilor trudnice ale celor dedicați plenar.

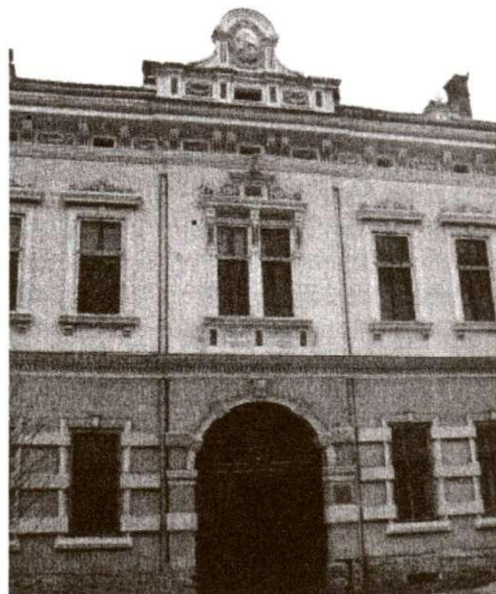
Timpul a dovedit că aceștia din urmă au avut dreptatea de partea lor. Așa se și pot constitui ei în modele pentru acțiuni contemporane, când multe mai sunt de edificat, măcar la nivelul cultivării unei memorii colective *cinstite* (nonamnezice) cu faptele pe care le-a reținut aceasta, sau trebuie să le rețină.

Scrisoarea care ne interesează vine din Sibiu și este datată *iunie 1906*. Scriitorul ei este un „bătrân și slab" funcționar de tribunal, George Tăbăcaru, care, în principal, pare a insista în favoarea instalării unui ceas în unul din turnurile catedralei. Motivul cererii este de natură *competițional-națională,* pe el animându-l grandoarea și imaginea bisericilor *celorlalți* din Sibiu. În subsidiar, deși ușor vizibile, apar și antipatii pentru funcționari Consistoriali (similare cu ale lui Eusebie Roșca) și potențiale bănuieli. Fără-ndoială, personajul nostru are relații proaste cu aceștia, asupra cărora nu vom insista aici, unele observații fiind de nivel minor. De altfel, elitismul său, ca și încercările de presiune (amenințările), depășesc orice atitudine afișată ce caracteriza orășenii sibieni la începutul secolului al XX-lea. Multe considerații însă trebuie reținute, măcar pentru a ilustra o realitate: existența unor contestatari ai *catedralei* întruchipate, e drept, pierduți printre admiratori.

„Venerabil Consistoriu archidiecesan! (...) Eu stimez pe Dl. secretar, dară nu e neci decât potrivit ca Catedrala se fie șută cum este acum fără orologiu, cât ne judecă și streinii. Dl. secretar trebuia să lucre și cu gura și cu peana pentru punerea unui orologiu". Considerațiile petentului continuă cu alte contestații: „În Catedrală lipsește ordinea. E drept că biserica este pentru toți, dară totuși. În ziua de rusalii am văzut că în scaunile de pe lângă pereți s-au fost așezat și săteni printre Domni". Chiar lângă el „s-au așezat un țeran, și cam reu îmbrăcat. Or venit după aceea 2 doamne elegante și abia-l am putut îndupleca să facă loc unei Dame. (...) Venerabilul Consistoriu să se

îngrijească(...) să se facă scaune cum sunt în Catedrala sasească, în biserica rom-catolică şi cum sunt şi în biserica metropolitană în Bucureşti.(...) Fericitul Şaguna au lăsat o sumă frumoasă în scopul edificarei, colectele pornite înainte cu vreo 3 ani şi care mai durează şi astăzi, încă trebuie că au făcut un capital foarte mare, dară publicul nu ştie cât s-au colectat şi cât s-au cheltuit. „Să se fi spus în tot numărul Telegrafului român cât s-a colectat în timp „Că biserica este luxurioasă vorbesc mulţi, cu pre multe uşi de intrare şi toate scumpe, prea multe colori şi sclipiciuni, tot lux, mai mulţi s-au exprimat de la începutul edificărei că e prea mică şi earăşi, însuşi comitele suprem Thalmann s-a exprimat în audul mai multora la sfinţirea catedralei în catedrală: die Kirche ist aber zu klein". Bani se vor fi cheltuit atâţia aproape cât va fi costat biserica luterană din Sibiu. (...) [Scaunele sunt necesare] cât şi cele mai nobile dame să poată şedea, căci multe mai bătrâne şi mai grele nu se pot sui în balioane, dar multe şi mai tinere preferează desigur sederea jos în biserică". Dacă nu va primi răspuns la rugările sale (băncile, regulamentul şi orologiul) ameninţă: „altum, deconsiderându-o cu părere de rău voi lua calea publicitatei, sau alte cale spre a o valida în folosul naţiunei". „Delăturate aceste scăderi, vom scăpa şi de critica streinilor, carii dic – am audit eu înaintea catedralei de la sfinţire încoace pre un d-nu sas că au zis altuia „das ist ein romanischea Work, ein so Kostspielige (...)." Regulamentul folosirii nu s-a lăsat nici el aşteptat şi reglementează multe din problemele numite de George Tăbăcaru.

ALTE *EDIFICATE*



Casa Tipografiei.

18 februarie (2 Martie) 1904. Sibiu. Dr. Ilarion Puşcariu, arhimandrit, Vicar şi Dr. G. Proca, secretar, se adresează Consistoriului, răspunzând scrisorii acestuia (14 febr. Nr. 1760), restituie „planurile şi preliminariile de spese referitoare la *adaptare acasei Tipografiei erhidiecesane*". *Comisia subsemnată* „consimte să se facă adaptările în marginile unui buget până la suma de 12.000 coroane, care se va solvi din fondul tipografiei şi cu esecutarea lucrărilor încredinţează pre Venerabilul Consistoriu ca senat epitropesc, carele şi aşa are în sfera sa de activitate îngrijirea pentru zidirea catedralei cum şi ingineriul expert angajat". Să intre în petractări „cu

inginerul şi cu antreprenorul Szalay şi să dispună ca în etagiul I să se facă 8 odăi pentru referenţii Consistoriali – cu delăturarea latrinei din mijlocul edificiului de-a stânga –, având să aibă fiecare odaie intrare separată din un coridor de zid închis cu sticlă, care să comunice cu coridorul de la espediţul Consistorial, faţadă cătră biserică să să facă la fel cu faţada din starada Măcelarilor şi de sine înţeles cu coperiş nou./În partere să se facă 3 odăi – pentru cassa Consistorială (cassar-controlor-contabil) aşa ca cassarul să aibă separat pentru sine o odaie împărţită în 2 părţi – cari părţi să fie închise cu un grilaj cu uşe de intrare numai pentru cassariu, ér de la cele 3 odai încolo – pentru 2 servitori locuinţă de câte o odaie şi bucătărie". În continuare se propunea „să se facă plan (...) să se facă cele de lipsă, îngrijind, ca pe timpul lucrărilor să se facă provisiune pentru cancelarii, pentru servitori şi pentru ca librăria să pótă continua a face vânzările necesari din actualul local – fără ştirbire (...)". În acest timp, tipografia făcea bani scoţând *„scrisori de esamen" (13/26 apr. 1904)*... (Vezi Anexe.C).

ANEXE

Nr. 2364 Plen. 1904 [83] 3—3

Escriere de licitaţiune.

Pentru furnisarea clopotelor la biserica catedrală din Sibiiu, a scaunului şi a aşezării acestora în cele două turnuri, prin acésta se escrie licitaţiune cu oferte închise până la 15 Maiu 1904 st. n. a. c.

Suma preliminată e 12621 cor. 04 fil.

Condiţiile, preliminarele de spese se pot vedé în cancelaria consistorială până la acel termin.

Sibiiu, 4 April 1904.

Consistoriul archidiecesan.











Prelucrare imagini: Liliana Oprescu

People and facts within the context of erecting the Orthodox Cathedral of Sibiu. *We are suggesting here an illustration of the way in which – focusing on one major issue or another – the leaders and other personalities involved, do not side-step any of the problems, they met with, in order to ensure the success of the work of erecting the Orthodox Cathedral of Sibiu as monument and institution. We noted seven recommendations issued by institutions and personalities, accompanying the offers of services from some expert artists that had come forward as candidates at the auctions set, or had only stated their intention to complete; the attitude towards a fundamental duty, often considered marginal – that of preserving cultural assets–, implicitly the new monument; disagreements that may normally be expected to appear in the process of building it (as that with a neighbor that was overestimating his house, or that with Emil Petruţiu, the master carpenter); the regulations prescribing the good functioning of divine service and required duties in the cathedral, etc. The annex gives copies of some offers of services coming from all the of Central Europe. These trace the moment when Romanians can feel that they are downright competitive with the others. Artists, manufacturers, undertakers, merchants are offering their services for a community that, only a few decades ago, had encountered major obstacles even in purchasing a modest living space in the city of Sibiu.*

ANA GRAMA
Cercetător, Complexul Muzeal Naţional „Astra", Sibiu

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 112-121.
Pr. lect. dr. Constantin Oancea

UTILIZAREA TERMENULUI „LUMINĂ" ÎN VECHIUL TESTAMENT[1]

Etimologic, termenul ebraic אור *'ôr* – „lumină" – este înrudit cu ugariticul *'r* („a fi senin, luminos") sau cu akkadicul *urru* („lumină, zi")[2]. În cele peste 150 de apariții ale sale în Biblia ebraică, substantivului „lumină" (אור) nu are o semnificație unică. Aria semantică este mai largă, deși unele sensuri sunt apropiate din punct de vedere conceptual.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm cele mai frecvente utilizări ale cuvântului „lumină" în textele Vechiului Testament. „Grosso modo", textele vechi-testamentare se referă la lumină ca lumină fizică, ca simbol, sau în sens metaforic. Considerăm că o astfel de împărțire, de ordin sistematic, prezintă o serie de avantaje. O posibilă abordare ar fi urmărirea termenului „lumină" în dezvoltarea sa istorică și teologică. Inconvenientul acestui demers constă în inevitabila implicare în problematica dificilă și nicidecum unanim acceptată a datării textelor biblice. Analiza apariției termenului în Vechiul Testament, urmând ordinea canonică a Bibliei ebraice – Tora, Profeți, Scrieri –, ar evita problema datării textelor, dar ar fi mai greu de urmărit, datorită trecerii continue de la un sens al termenului la altul, precum și a repetării problematicii în cărțile biblice[3].

---

[1] Studiul de față reprezintă o aprofundare a referatului cu titlul „Lumina ca simbol al înnoirii poporului ales și al tuturor popoarelor în Biblia ebraică", susținut în 19 aprilie 2005 în cadrul conferinței interteologice „Lumina lui Hristos luminează tuturor: speranță, înnoire și unitate în Europa", organizate de AIDRom ca una din etapele pregătitoare ale celei de a 3-a Adunări Europene a Bisericilor (Sibiu, 2007).

[2] Sverre Aalen, art. 'or, ThWAT 1 (1973), p. 160; Wilhelm Gesenius, art. אור, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament[17], Leipzig, 1921, p. 18.

[3] Majoritatea articolelor consultate preferă tot prezentarea sistematică. Astfel, Dominique Mathieu, art. Lumière I. Étude biblique, DS 9 (1976), urmează linia istoriei mântuirii în abordarea termenului «lumină» în Vechiul Testament, în 3 paragrafe: lumina cosmică, lumina divină și lumina mesianică. Aalen, p. 160-182, deosebește între lumina fizică și folosirea metaforică a termenului în Vechiul Testament. Separat prezintă legătura dintre Dumnezeu și lumină în teofanii. Otto Böcher, art. Licht und Feuer II, TRE 21 (2000), p. 90-97, alternează între o prezentare sistematică a luminii (lumină naturală, lumina ca metaforă și simbol) și una după genurile biblice: în mit și viziuni profetice, în texte cultice și eshatologice. Cum se observă din titlu, el asociază lumina cu focul, ceea ce etimologic este justificat, dar conceptual poate fi discutabil. A se vedea în sensul acesta discuțiile noastre de la punctul 1.

1. Lumina naturală. Concepția despre lumină este legată de concepția despre creație a Vechiului Testament. Lumina este creată de Dumnezeu, așa cum toată lumea este creată de El. Lumina nu există din veșnicie, după cum nici nu ia ființă din întuneric[4]. Lumina este o realitate fizică aproape independentă, care poate să existe și fără o sursă de iluminare. În referatul creației din Gen 1, lumina apare ca prima creație a lui Dumnezeu (v. 3), și există înainte de crearea astrelor (v. 14-15). Luna și soarele sunt denumite luminători (מאוֹר), fiind așadar apropiate etimologic, însă rolul lor este în primul rând de a marca trecerea timpului, în general, și a sărbătorilor, în special (v. 14). Lumina poate să existe și independent de astre. O serie de locuri din Biblie pomenesc lumina fără să vorbească de soare sau lună (Jud 19, 26; Neem 8, 3). Lumina poate fi a dimineții (Jud 16, 2; 1Sam 14, 36 ș.a.), concepție care are la bază pesemne observația empirică, că în Palestina începe să se lumineze cu cca. 2 ore înainte de răsăritul soarelui[5]. Desigur, lumina poate fi a soarelui, a lunii și a stelelor (Is 13, 10; 30, 26; 60, 19). Dar ea poate fi și a focului (Ps 78, 14)[6]. Apropierea dintre lumina fizică și foc este exprimată și de existența în ebraică a cuvintelor אוֹר (lumină), respectiv אוּר (foc), în care doar vocalizarea diferă, rădăcina fiind aceeași. Sau lumina poate fi a lămpii (Ier 25, 10). Există așadar o anumită independență a luminii față de astre sau de corpurile de iluminat[7], în acord cu concepția presolară despre lumină a referatului biblic din Gen 1.

2. Lumina ca simbol. În legătură cu referatul creației din Gen 1, trebuie totuși spus că prin lumină aici nu se înțelege doar lumina fizică. Sensul luminii este mai larg, ca de altfel și cel al întunericului, de care se vorbește în v.2. Este de presupus că autorul biblic a cunoscut concepțiile cosmogonice din lumea înconjurătoare, despre nașterea universului în urma luptei dintre divinitatea supremă și haosul personificat de ape, așa cum ne sunt ele astăzi cunoscute din mitologia ugaritică și mai ales din cea babiloniană. Asocierile din v.2 între caracterul „netocmit și gol" (תהו ובהו) al pământului, ape, abis și întuneric, indică spre această ipoteză[8]. Dar autorul biblic le folosește

[4] Într-una din imaginile cosmogonice egiptene, soarele, sursă a luminii zilei, se naște dintr-un ou, iar la apariția sa conlucrează alte opt divinități, între care două sunt personificări ale întunericului. Vezi Aalen, p. 162.

[5] Aalen, p. 166.

[6] In prezentul referat, trimiterile la psalmi se fac după numerotarea Bibliei ebraice.

[7] Aalen, p. 164-166.

[8] Apropierea dintre referatul biblic al creației din Gen 1-2 și mitologia babiloniană – îndeosebi Enuma Eliș –, a fost observată încă de la începutul secolului al 20-lea, când aceasta din urmă a fost mai bine cunoscută. A existat chiar o dispută între partida care susținea dependența culturară și literară a Genezei de izvoarele mesopotamiene și susținătorii tezei opuse, care negau orice dependență între Biblie și mitologia mesopotamiană, dispută cunoscută sub denumirea de « der Bibel-Babel-Streit ». Prima teză a fost susținută de F. Delitzsch în prelegerile «Babel und Bibel», în care autorul făcea conexiuni remarcabile între materialele arheologice descoperite în Irak și datele biblice (a se vedea în acest sens Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig 1902; Klaus Johanning, *Der Bibel-Babel-Streit: eine forschungsgeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Lang 1988). Există, în mod incontestabil, apropieri între cele două opere. De pildă, ambele încep asemănător, printr-o propoziție temporală, cu descrierea

polemic: lumea nu se naşte în urma luptei împotriva haosului, ci este creată de la bun început de Dumnezeu, care este suveran peste întreaga creaţie[9]. Prin chemarea la fiinţă a luminii, Dumnezeu introduce în lume ordinea, fără de care existenţa ar fi incertă, ameninţată de haosul simbolizat de întuneric. In felul acesta Dumnezeu încadrează şi întunericul în creaţie: el continuă să existe, dar este acum sub control. Lumea este în mâna lui Dumnezeu. Lumina din Gen 1,3 este un simbol al *ordinii cosmice*, al *vieţii* posibile prin lucrarea lui Dumnezeu.

3. Simbol pentru viaţă. O folosire apropiată de cea din Gen 1 se întâlneşte în mai multe texte, în care lumina apare ca sinonim pentru *viaţă*[10]. „A da" sau „a vedea lumina" înseamnă aici a se naşte, a trăi (Iov 3, 20; 33, 28). Cei morţi nu mai văd lumina (Ps 49, 20). A trăi înseamnă „a umbla în lumina vieţii" sau „a celor vii" (Ps 56, 14). In Ps 36,10 lumina stă în legătură cu viaţa:

căci la Tine este izvorul vieţii,
în lumina Ta vom vedea lumină.

Lumina este viaţa care izvorăşte de la Dumnezeu.

4. Lumina ca metaforă. Atât lumina cât şi întunericul sunt folosite şi metaforic în Vechiul Testament. Lumina este o imagine a *fericirii*, a bunăstării în viaţă (Is 58, 10; Iov 17, 12; 18, 5-6; Prov 13, 9; Plâng. 3, 2)[11]. La fel, întunericul (אֲפֵלָה) poate însemna nefericire, nenorocire şi suferinţă (Is 8, 22; Ier 23, 12)[12].

Mai frecvent, lumina este folosită ca metaforă pentru *mântuire*. Intervenţia salvatoare a lui Dumnezeu în viaţa unui individ sau a poporului aduce lumină.

haosului primordial, urmând evocarea primului act al creaţiei. Ambele aşează haosul, asociat cu apa, în antiteză cu creaţia ordonată. Dar diferenţele sunt mai importante decât asemănările, după cum se va arăta succint în cele ce urmează.

[9] Principalele diferenţe între cosmogonia biblică din Gen 1 şi cea mesopotamiană sunt următoarele: monoteismul primei naraţiuni versus politeismului celei de-a doua; în vreme ce zeii se nasc din haos, Dumnezeul Bibliei există pur şi simplu, fără să depindă de haos, pe care îl controlează; în Enuma Eliş, lumea se naşte în urma luptei dintre Marduk şi haosul apelor, personificat de Tiamat, zeiţa mării, pe când lumea în Geneză apare creată de la început de Dumnezeu. Astrele, divinizate în Babilon, apar de abia în ziua a 4-a în cosmogonia biblică, pentru a micşora importanţa lor şi a sublinia natura lor creată. Este evidentă intenţia referatului biblic de a polemiza cu cosmogonia babiloniană, astfel că natura apare în mod clar demitologizată şi desacralizată.

[10] De altfel legătura dintre lumină şi viaţă era afirmată şi în alte religii din Vechiul Orient, îndeosebi în Egipt. Viaţa era privită ca un dar al soarelui. Zeul soare, care răsărea în fiecare zi, răspândind lumina sa, repeta actul creaţiei. Apusul soarelui evoca adormirea creaţiei şi amintea de moartea oamenilor.

[11] In Ier 25,10 sunt câteva imagini clasice ale fericirii asociate cu lumina sfeşnicului: glasul de bucurie şi veselie, glasul mirelui şi al miresei, uruitul pietrelor de moară. Candela sau lampa este simbolul bunăstării şi stingerea ei prevestea o nenorocire (vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologie biblică*[2], Sibiu, 2002, p. 106).

[12] Metaforă a fericirii era lumina şi în Egipt. Un text liturgic egiptean afirmă: „Soarele celui care nu te cunoştea a apus, Amon; dar al celui care te cunoaşte străluceşte". Vezi Aalen, p. 163.

O asemenea folosire întâlnim în psalmii de plângere[13], care invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru ieşirea dintr-o situaţie de criză[14]. Dorinţa de a fi izbăvit este aici exprimată prin cererea individuală sau colectivă a luminii de la Dumnezeu (Ps 13, 4; 31, 17; 43, 3; 80, 4.8.20).

În strânsă legătură cu acest gen de psalmi sunt cei în care se exprimă încrederea că Dumnezeu intervine salvator în viaţa umană. Această convingere vine în urma unei experienţe concrete şi constituie premisa oricărei viitoare rugăciuni[15]. Aceşti psalmi exprimă în diverse imagini legate de lumină siguranţa, pacea, bucuria, experienţa intimităţii dăruite de Dumnezeu (Ps 18, 29; 27, 1). Astfel este folosită lumina în Ps 27, 1:

Domnul este lumina mea şi mântuirea mea. De cine mă voi teme?
Domnul este tăria vieţii mele. De cine mă voi înfricoşa?

Lumina este un sinonim pentru ocrotirea divină şi mântuirea din orice primejdie.

Lumina este o metaforă a mântuirii în mai multe texte profetice (Is 9, 1; 42, 6; 49, 6; 58, 10; 60, 1). O parte din acestea ne sunt cunoscute ca profeţii mesianice. La aceste texte ne vom mai referi în cursul acestei prezentări.

Metaforic poate fi folosită lumina şi pentru desemnarea *conduitei religios-morale*. A trăi în lumină înseamnă a te conforma Legii, poruncilor sau îndrumărilor Domnului, sau cuvântului Său[16]. O asemenea folosire se întâlneşte în texte sapienţiale:

Căci porunca este o lampă, şi legea o lumină (Prov 6, 23).

---

[13] Traducere a termenului „Klagepsalmen", încetăţenit în teologia biblică.

[14] Situaţia de criză descrisă de cel care se roagă se referă la diverse cazuri şi aspecte ale vieţii: război, foamete, boală, sărăcie, nedreptate socială, moarte, etc. In mulţi psalmi de plângere nu se distinge foarte clar dacă plângerea este a unui individ sau a unei colectivităţi. O diferenţiere categorică între individual şi colectiv, când vine vorba de subiectul care se roagă în aceşti psalmi, nu este numai greu de făcut, dar nici nu este recomandată, din două considerente: istoric şi social vorbind, plângerea unui individ în epoca Vechiului Testament avea loc în public, pe stradă sau în piaţă. Cel care se plângea îşi mărturisea necazul tocmai pentru a nu fi singur. El era conştient de apartenenţa sa la comunitate, chiar atunci când se simte părăsit de toţi. In felul acesta, comunitatea putea să se identifice adesea cu necazul unui individ, de multe ori în cadru liturgic. Astfel, necazul unuia devenea necazul tuturor. Apoi, situaţiile de criză sunt prin ele însele individuale şi universale în acelaşi timp. Caracterul universal al suferinţei face ca plângerea şi rugăciunea unui individ să poată fi mereu împropriată de alţii, şi chiar o întreagă comunitate să se roage cu cuvintele unuia. A se vedea şi Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1, Neukirchen, 1998, p. 302; Walter Dietrich, Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 2, Allmacht und Ohnmacht, Neukirhchen-Vluyn, 2000, p. 145-147; Erich Zenger, *Das Buch der Psalmen*, in Erich Zenger u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*[3], Kohlhammer, 1998, p. 324.

[15] Vezi *Introduction aux Psaumes*, TOB (1988), 1281.

[16] Legătura între lumină şi lege, respectiv între soare şi dreptate era cunoscută şi în Canaanul preisraelit. Prin faptul că luminează, soarele descoperă orice faptă nedreaptă, asemenea unui judecător. Când profetul Isaia numeşte Ierusalimul „oraşul dreptăţii" (Is 1,21), el o face în virtutea unei vechi tradiţii, preisraelite în opinia lui O. Keel: în Ierusalimul predavidic, divinitatea supremă era zeul soarelui, personificare a dreptăţii (şedeq). Nume de regi ai Ierusalimului par să confirme această teză: Melchiţedec (Gen 14,18 „regele dreptăţii" sau „rege(le meu) este şedeq"), Adoniţedec (Ios 10,1 „Stăpân(ul meu) este şedeq"). Vezi Othmar Keel, *Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken*, Welt und Umwelt der Bibel, 16 (2000), p. 14.

Făclie piciorului meu este cuvântul Tău, şi o lumină căii mele (Ps 119,105).

Acelaşi sens îl are lumina şi în texte poetice şi profetice care vorbesc despre o prezentă sau viitoare *„umblare în lumina Domnului*" (Ps 43, 3; Is 2, 5) şi care au pesemne în spate amintirea perioadei în care Israel era condus în pustie de Dumnezeu prin stâlpul de foc (Ex 13, 21; Neem 9, 12.19, ş.a.).

5. Lumina lui Dumnezeu. Câteva texte vorbesc despre lumină ca „lumina Domnului" (Ps 36, 10; 104, 2; Is 60, 1-3) sau afirmă că Domnul este lumină (Ps 27, 1). Între ele putem socoti şi unele teofanii în legătură cu fenomene luminoase (Ex 31, 21; 14, 20; Avac 3, 3-4). Identificarea în această lumină a unei trăsături fiinţiale a lui Dumnezeu nu este întemeiată. În majoritatea acestor texte lumina este simbol al mântuirii, adică un atribut al lucrării lui Dumnezeu[17]. Personal am rezerve în privinţa a două texte – Ps 36, 10 şi Ps 104, 2 –, unde sinonimitatea lumină-mântuire mi se pare insuficientă. La acestea s-ar putea adăuga şi Is 60, 1, datorită legăturii *„lumina lui Dumnezeu*" – *„slava lui Dumnezeu*", dar se poate obiecta că aici e vorba de lumina lui Israel, nu a Domnului.

In Ps 36, 10 lumina e menţionată de două ori:

(10a) *căci la Tine este izvorul vieţii,* כִּי־עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּי

(10b) *în lumina Ta vom vedea lumină.* בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר

Se face deosebire între cele două lumini, căci una este determinată pronominal ca fiind lumina lui Dumnezeu, pe când a doua este obiectul acţiunii omului. Pe de altă parte, legătura între cele două lumini este evidentă: a doua lumină nu poate exista fără prima, lumina lui Dumnezeu făcând posibilă vederea luminii de către om. Legătura dintre cele două lumini, dar şi deosebirea lor, iese în evidenţă şi formal. Paralelismul celor două versuri, 10a şi 10b, asociază viaţa (חַיִּים) cu lumina destinată omului (אוֹר). De aici s-ar deduce că „lumina Ta" (אוֹרְךָ) se referă la „Tine" (עִמְּךָ), adică la Dumnezeu.

În cazul Ps 104, paralelismul dintre strălucire şi mărire (v.1), respectiv lumină (v.2), sugerează că lumina de aici nu este una fizică:

Cu măreţie şi strălucire te-ai îmbrăcat הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ

Cel ce te înveşmântezi cu lumină ca şi cu o haină עֹטֶה־אוֹר כַּשַּׂלְמָה

Nu se face nici o asociere cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în lume, cu viaţa umană. Lumina de aici ţine de sfera lui Dumnezeu, într-un mod mai apropiat decât lucrarea sa mântuitoare în creaţie[18].

Ps 36, 10 revine în scrierile lui Origen şi Augustin, interpretat din perspectiva textelor noutestamentare[19].

---

[17] Vezi Mathieu, p. 1143; Aalen, p. 175.

[18] Vezi şi Aalen, p. 175; Böcher, p. 91.

[19] Vezi Pierre-Thomas Camelot, Art. Lumière II. Étude patristique, DS 9 (1976), col. 1151-1152, 1156-1157.

„În lumina Ta vom vedea lumina", adică în Cuvântul Tău şi Înțelepciunea Ta, care este Fiul Tău, noi îl vom vedea pe Tatăl. (Origen, *De principiis*, I, 1, 1)

„În Tine este izvorul vieții". El Însuşi este izvor şi lumină, căci *„în lumina Sa vom vedea lumina"*... În lumina Sa e o lumină pe care nimic nu o poate întuneca.... Pentru această lumină se pregăteşte ochiul lăuntric; pentru a scoate apă din această fântână arde setea lăuntrică. (Augustin, *Enarratio in Ps.* 41,2)

Concepția teologiei răsăritene despre unirea omului cu Dumnezeu în lumina necreată divină, care apare conturată deja la Origen, trecând prin Capadocieni, îşi află definitiva consacrare în Corpusul areopagitic, scrierile lui Grigorie Palama şi Simeon Noul Teolog. Desigur, ar fi prea mult să identificăm în cele două texte vechitestamentare de mai sus lumina divină, aşa cum o concep dezvoltările mai târzii din gândirea scriitorilor şi părinților orientali. Insă aceste texte au constituit poate un punct de plecare în această direcție.

6. Lumina lui Dumnezeu pentru Israel. Tradiția exodului şi a rătăcirii de 40 de ani în pustie a rămas paradigmatică pentru legătura dintre Dumnezeu şi lumină. Domnul a însoțit poporul şi l-a condus sub o formă vizibilă, luminoasă. Stâlpul de foc/ stâlpul de nor erau teofania care marca prezența continuă a lui Dumnezeu în mijlocul poporului. Amintirea acestei teofanii e evocată de texte ale Vechiului Testament de genuri diverse şi din epoci diferite (Ex 13, 21; 14, 19; Num 14, 14; Is 4, 5; Ps 105, 39; Neem 9, 12.19; Prov 18, 1-4).

O altă teofanie legată de lumină în mod indirect este arătarea slavei Domnului. Când Dumnezeu îşi arată slava Sa (כבוד), o face sub forma focului (Ex 24, 15-17; Deut 5, 24; Lev 9, 6.23 ş.u.). Legătura dintre lumină şi foc în concepția israelită este sesizabilă şi aici. Sub influența slavei dumnezeieşti, fața lui Moise devine strălucitoare (Ex 33, 18.22; 34, 29-30).

Pe lângă prezență, teofaniile sunt şi expresia intervenției mântuitoare şi înnoitoare a lui Dumnezeu în viața poporului Israel. Mântuirea presupune schimbare şi înnoire, şi lumina lui Dumnezeu transfigurează nu numai fața lui Moise, ci dăruieşte poporului scos din Egipt o viață nouă.

Caracterul paradigmatic al teofaniei din vremea rătăcirii în pustie face ca, în țară, Israel să exprime prezența lui Dumnezeu, sau mântuirea pe care o dă El, prin limbajul luminii. Astfel, focul cultic este expresie a prezenței Domnului[20]. Este de presupus că multe din situațiile în care lumina este folosită simbolic sau metaforic, ca mântuire şi viață nouă, îşi au punctul de plecare în teofania stâlpului de foc.

---

[20] Vezi Böcher, p. 90.

Speranţa mesianică a lui Israel este exprimată adesea cu ajutorul limbajului luminii. Una din cele mai cunoscute profeţii mesianice este Is 9,1:

Poporul care umbla în întuneric a văzut lumină mare; peste locuitorii ţării umbrei morţii o lumină a strălucit.

Rostită în ultimele decenii ale secolului al VIII-lea î.Hr., în plină epocă de expansiune asiriană, profeţia lui Isaia pare a se referi la naşterea unui moştenitor din dinastia davidică (v. 5-6), în care se întâlneau speranţele din Iuda de izbăvire de sub ameninţarea Asiriei. Însă atât iudaismul târziu, cât mai ales primii creştini au considerat textul mesianic (Mt 4, 16). Pentru creştini, lumina de care vorbea Isaia este Iisus Hristos, începutul misiunii Sale în Galileea aduce lumină în lume, adică mântuire pentru cei ce trăiau în umbra morţii[21].

În epoca exilului babilonian, evreii au trecut prin drama din 587 î.H., au asistat la prăbuşirea politico-naţională, au suportat umilinţa exodului. În mod firesc, cei din exil trăiesc o stare de deznădejde, îndoială şi scepticism faţă de un posibil viitor cu Domnul ca Dumnezeu[22]. Lor li se adresează discursurile profetice din Is 40-55, făgăduind mântuirea şi înnoirea vieţii poporului. Is 42,16 foloseşte în acest context imaginea tradiţională a teofaniei stâlpului de foc:

Indrepta-voi pe cei orbi pe drumuri pe care nu le cunosc, pe poteci neştiute îi voi îndruma; voi preface întunericul lor în lumină şi povârnişurile lor în câmpii întinse. Acestea sunt lucrurile care le voi face lor, şi nu îi voi părăsi.

Prin metafora luminii sunt exprimate *speranţele mesianico-eshatologice* ale lui Israel şi în perioada postexilică[23] (Is 60,1-3):

---

[21] Faptul că un cuvânt profetic depăşeşte contextul în care a fost rostit, nu este doar o chestiune de credinţă, ci ar trebui să fie un postulat al hermeneuticii biblice: fără convingerea că un cuvânt al unui profet îşi găseşte actualizarea şi în alte momente istorice, nu s-ar fi cules aceste cuvinte şi nu s-ar fi scris. Redacţia cărţilor profetice, care în cele mai multe cazuri s-a făcut începând cu exilul babilonian, are la bază tocmai această convingere despre actualitatea şi valabilitatea permanentă a cuvintelor profetice, dincolo de clipa şi situaţia la care s-au referit iniţial. A se vedea în acest sens Jörg Jeremias, Das Proprium der alttestamentlicher Prophetie, ThLZ 119 (1994), p. 483-494.

[22] Este lesne de înţeles că în rândul acestor oameni s-a petrecut o *mutaţie religioasă*. Concepţia preexilică a evreilor, ca de altfel a tuturor locuitorilor Vechiului Orient, era că războiul este o instituţie sacră. Dacă un popor învinge, înseamnă că dumnezeul lui a fost mai puternic. Înfrângerea politico-militară impunea în mod inevitabil şi o reevaluare a propriei credinţe: Ce rost mai are să crezi într-un dumnezeu care a fost mai slab, care te-a părăsit? Pe scurt, o parte din evreii din exil trăisc o stare de apostazie. Adoptarea religiei babiloniene - în logica menţionată mai sus, religia dumnezeului mai puternic -, era facilitată şi de *şocul cultural* pe care l-au trăit exilaţii când au ajuns în Babilon, una din minunile lumii antice. Şocul resimţit la întâlnirea culturii babiloniene i-a făcut pe o parte din evrei să-şi uite repede originea şi religia, din dorinţa de integrare şi începere a unei noi vieţi. Pentru problematica cu care se confruntă profetul anonim, cunoscut sub numele „Deuteroisaia", şi contextul în care activează şi strategia sa misionară, vezi pe larg Joachim Begrich, *Studien zu Deuterojesaia*, TB 20 (1963).

[23] Sunt cuvinte menite să-i încurajeze pe cei reveniţi din exil, dezamăgiţi de situaţia aflată în Iudeea: Ierusalimul e distrus, templul e o ruină şi reconstruirea lui, promisă de Dumnezeu, întârzie;

Scoală-te şi luminează-te, că vine lumina ta, şi slava Domnului peste tine răsare!...

Căci iată, întunericul acoperă pământul şi bezna popoarele; însă peste tine răsare Domnul şi slava Sa peste tine se va arăta

Şi vor merge neamuri spre lumina ta şi regi spre strălucirea răsăritului tău!

In aceste versete este exprimată convingerea că în vremurile eshatologice Israel va deveni părtaş luminii date de Dumnezeu, ba chiar slavei Sale, care va înnoi complet viaţa poporului. Ierusalimul va fi înnoit şi transfigurat:

Nu vei mai avea soarele ca lumină în timpul zilei şi strălucirea lunii nu te va mai lumina; ci Domnul va fi pentru tine lumină veşnică şi Dumnezeul tău va fi măreţia ta (60,19).

7. **Lumina lui Dumnezeu pentru toate popoarele.** Referiri la lumină în legătură cu alte popoare sunt puţine în VT. O referire indirectă este cea despre care am vorbit deja mai sus (Is 60,2-3):

Căci iată, întunericul acoperă pământul şi bezna popoarele; însă peste tine răsare Domnul şi slava Sa peste tine se va arăta

Şi vor merge neamuri spre lumina ta şi regi spre strălucirea răsăritului tău!

În viziunea eshatologică despre lumina lui Israel, popoarele au un statut defavorizat. Ele se află în întuneric şi în bezna. Lumina mântuirii este doar în Israel. Neamurile percep lumina ca mântuire şi strălucire a Sionului.

Dar în ansamblul viziunii eshatologice din a 3-a parte a cărţii Isaia (56-66), toate neamurile sunt chemate alături de Israel să mărturisească slava lui Dumnezeu, într-o liturghie universală, într-o lume nouă (66,22-23).

O asociere nemijlocită între lumină şi neamuri găsim doar în a doua parte a cărţii Isaia, în 42, 6; 49, 6 şi 51, 4.

Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptate, şi te voi lua de mână, te voi ocroti şi te voi pune legământ pentru popor, lumină pentru neamuri (42,6).

Şi a zis: Puţin lucru este să-mi fi slugă, numai pentru a ridica seminţiile lui Iacov şi pe cei care au fost ocrotiţi din Israel. Te voi pune lumină pentru neamuri, ca să fii mântuirea Mea până la capătul pământului (49,6).

Ia aminte la Mine, poporul Meu, şi voi neamuri, fiţi cu urechea la Mine: căci de la Mine va ieşi Legea şi judecata Mea o voi face lumină pentru popoare (51,4).

---

condiţiile de viaţă sunt grele, şi apar inevitabilele tensiuni cu samaritenii şi cu evreii rămaşi în ţară, care au preluat pământurile celor exilaţi şi nu văd cu ochi buni reîntoarcerea acestora şi pretenţiile de restituire a vechilor proprietăţi. Pentru contextul capitolelor 56-66 din cartea Isaia, a se vedea Introduction à Ésaïe: IV. Le troisième Ésaïe, TOB, 759-760.

Asocierea lumină-popoare e exprimată sub forma unui status constructus (גוֹיִם
לְאוֹר), ce poate fi tradus ca *„lumină a neamurilor"*, dar şi ca „lumină pentru neamuri" (genitivus objectivus). În primele 2 cazuri se foloseşte verbul נתן - „a pune". Ambele referiri sunt incluse în texte despre *„sluga Domnului"* („Gottesknechtslieder") din partea a 2-a a cărţii Isaia şi au mesaj soteriologic-mesianic: „sluga Domnului" va aduce lumina, adică mântuirea, nu numai pentru Israel, ci pentru întreaga omenire. Toate popoarele vor cunoaşte o viaţă nouă în urma activităţii sale. Este o idee asupra căreia profetul insistă, legând de la bun început misiunea slugii Domnului de mântuirea neamurilor, cărora le va aduce judecată şi dreptate (42, 1).

Asemănătoare e formularea din Is 51,4: לְאוֹר עַמִּי – *„lumină a popoarelor"*, sau mai bine „lumină pentru popoare". Lumina pe care Dumnezeu o va face popoarelor nu se referă aici doar la descoperirea Legii, ci la dreptatea Sa izbăvitoare şi înnoitoare pentru întreaga lume.

8. Intre „deja şi nu încă": lumina ca certitudine şi speranţă pentru lumea noastră. Pentru noi, cei de astăzi, pentru lumea în care trăim, pentru dialogul ecumenic, cele mai actuale texte despre lumină din Vechiul Testament sunt tot profeţiile mesianice. O parte din profeţiile mesianice ale VT în legătură cu lumina s-au împlinit în persoana şi lucrarea lui Iisus Hristos. Lumina lui Hristos luminează tuturora, indiferent de naţionalitate şi confesiune. Altele sunt eshatologice, referindu-se la realităţi de la sfârşitul timpului. În măsura în care noi astăzi ne împărtăşim de lumina lui Hristos, înaintăm spre lumina de la sfârşitul veacurilor: „Întru lumina Ta vom vedea lumina".

Pentru ecumenism, această dialectică a împlinirii şi speranţei înseamnă o permanentă raportare la lumina adusă de Hristos; în acelaşi timp, ea constituie şi speranţa într-o înnoire permanentă a lumii, în pregătirea vremii când nu soarele sau luna, ci Dumnezeu va fi lumina tuturor.

Pr. lect. dr. CONSTANTIN OANCEA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

The use of the term "light" in the Old Testament. *The present article focuses on a systematical approach to the use of the term "light" in the Old Testament, avoiding the study of the concept in the strict observation of the canonical order of the Hebrew Bible, or in its historical and theological development. Grosso modo, the texts in the Old Testament refer to light both as to a physical phenomenon and as a symbol, or use the term in a metaphorical sense. The concept of light is related to the concept of creation, as the reference in Gen 1 indicates: light is not only an element of the physical world, but, first of all, a symbol of the cosmic order, of life made possible through God's work. Henceforth, the possibility of using the concept of "light" metaphorically, as an image of happiness and well being in one's life, as specially*

used in the sapiential literature. "Light" is also a symbol of salvation, as illustrated by the Klagepsalmen - lamentations through which God's help is invoked in moments of crisis. In some prophetical texts, the image of "light" is used as an anticipation of the future salvation not only for Israel, but also for the gentiles. Although the texts of the Old Testament do not equate light with a divine attribute or with the "uncreated energy" of God, Ps 36,10 and 104,2 anticipate these aspects, which later became crucial elements in the theology of the Eastern Church. Light is included here in God's sphere, in a closer way than His work of salvation in the Creation.

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 122-142.
Lect. dr. Paul Brusanowski

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA RELAȚIA DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ȘI AUTORITĂȚILE DE STAT DIN PRINCIPATUL AUTONOM AL TRANSILVANIEI (1541-1690)

Principatul Transilvania a apărut ca stat de sine stătător într-o perioadă de răspândire a unor noi confesiuni (cele ale Reformei). Sașii au devenit aproape cu toții luterani, exceptându-i pe cei din Cluj. Nobilii din comitate au devenit calvini, iar apoi, într-o mare măsură, unitarieni (revenind la calvinism în secolul XVII). Secuii au fost divizați între catolicism și calvinism.

Separarea politică dintre națiuni a fost urmată în mod firesc de o diviziune confesională. În aceste condiții, a fost necesar să se ajungă la un *modus vivendi* și între confesiuni, cum se ajunsese și la un sistem de colaborare între națiunile politice. Doar astfel putea fi menținut sistemul politic-constituțional al Principatului transilvan.

Prin urmare, s-a format un sistem confesional caracteristic Ardealului medieval, care prevedea respectarea reciprocă a celor trei confesiuni ale Reformei, alături de cea a catolicismului. „Toleranța religioasă" din Transilvania Evului Mediu nu se datorează spiritului tolerant al etniilor din Transilvania, ci condițiilor interne și externe deosebite din timpul în care s-a înființat Principatul Transilvaniei[1]. Confederației politice, bazată pe „unirea celor trei națiuni"[2] trebuia să-i urmeze o acceptare și recunoaștere reciprocă a confesiunilor. Altfel, echilibrul politic dintre cele trei națiuni risca să fie răsturnat.

1. Scurtă privire asupra sistemului confesional în Principatul autonom al Transilvaniei

1.1. Cele patru confesiuni „recepte"

Dacă în Dietele din anul 1545 s-a încercat apărarea vechii credințe catolice, interzicându-se schimbări în problema credinței, dietele de la Turda din 1550 și 1557 au recunoscut și legalizat egalitatea și pluralitatea religioasă din Transilvania (fiind

[1] Problematica menționatei „toleranțe transilvane" va fi prezentată în detaliu, într-un studiu viitor din această revistă.

[2] Asupra sistemului politic al Principatului transilvan, a se vedea Paul Brusanowski, *Contribuții cu privire la evoluția politică și instituțională din Transilvania până in epoca modernă*, în "Anuarul Facultății de Teologie Andrei Șaguna", an. III, 2003, p. 137-162.

vorba de catolicism şi luteranism)[3]. În anul 1564, tot la Turda, ca rezultat al disputelor din sânul protestantismului, a fost legiferat şi calvinismul. În anii 1568 şi 1571 a urmat şi confesiunea unitariană, simpatizată de principele Ioan Sigismund[4].

Drepturile celor patru confesiuni recepte au fost următoarele[5]:

• Membrii acestor confesiuni au avut dreptul de celebrare a credinţei lor pe tot cuprinsul Transilvaniei; au avut dreptul de a înfiinţa parohii, în cazul în care aveau un număr corespunzător de credincioşi într-o localitate; de a-şi zidi biserică, de a avea cleric (*Approb.*, I, 1, 2). Sărbătorile lor trebuie să fie ţinute şi de naţiunile tolerate (*Approb.*, I, 1, 12; V, 51);

• Funcţionarii de stat puteau fi recrutaţi doar din rândul membrilor acestor confesiuni (*Approb.*, I, 1, 2-3; Art. Diaet. 1671);

• La împărţirea funcţiilor publice trebuie să se menţină un echilibru între confesiuni. În Guberniu, în Tabla regească toate confesiunile trebuiau să fie reprezentate printr-un număr egal de membri;

• Clericii celor patru confesiuni se bucurau în privinţa persoanei, locuinţei şi bunurilor lor de drepturi nobiliare (*Tripart.*, I, 1. 2; *Approb.* I, 5, 5);

• Dreptul de posesie a bunurilor bisericeşti era garantat (în cazul în care nu se atingea, prin aceasta, interesele fiscului sau a unei alte proprietăţi nobiliare);

• A fost interzis ca una din confesiuni să ia unei alte confesiuni biserici sau bunuri bisericeşti. De asemenea, „S-a hotărât ca nimeni să nu silească la religia sa vreo comună, iobagii, pe cei ai casei şi nici un fel de ordine, care se află sub supunerea sa, prin violenţă sau prin ameninţare cu orice fel de pedeapsă, şi nici stăpânul de pământ, fiind de altă credinţă, să nu ocupe biserica satului sau oraşului, să nu le introducă nici să nu le impună preoţi de altă religie, să nu pună să slujească preoţi de religia sa slujbe bisericeşti în nici un fel de ocazii" (*Approb.*, I. 1. 8). În acest fel, a fost respins în Transilvania principiul *Cuius regio, eius religio*;

• Fiecare confesiune a avut propria organizaţie bisericească: catolicii un vicar, iar celelalte confesiuni câte un superintendent. Aceştia erau aleşi de adunările bisericeşti, după care erau confirmaţi de principe (*Approb.*, I, 1, 9).

1.2. Defavorizarea confesiunii catolice

După cum se poate constata, sistemul a fost defavorabil Bisericii Catolice, cu toate că aceasta fusese recunoscută drept confesiune receptă.

În anul 1566, când episcopul catolic Paul Bornemissza din Alba Iulia (numit în anul 1553 de către Ferdinand I) nu a trecut în tabăra reginei Isabella (reîntoarsă din

---

[3] Despre receptarea luteranismului, a se vedea studiul meu *Receptarea confesiunii luterane în Principatul Transilvaniei*, dat la publicare în „Anuarul Facultăţii de Teologie din Sibiu", an. IV.

[4] Gúdor Botond, *Spiritualitatea maghiară sub impactul Reformei*, în *Relaţii interconfesionale româno-maghiare în Transilvania*, (lucrare colectivă), Alba Iulia, 2000, p. 33-34, nota 117. Istoricul Botond sintetizează 12 faze de abordare de către dieta ardeleană a problemelor religioase.

[5] A. Grimm, *Die politische Verwaltung im Großfürstentum Siebenbürgen*, vol. II, Sibiu, 1856, p. 5-6.

Polonia), Dieta de la Cluj a secularizat veniturile şi averile acestei episcopii. Palatul episcopal din Alba Iulia a devenit reşedinţă princiară[6]. Custodia decimei episcopale a fost trecută sub oblăduirea statului transilvan. De asemenea, episcopul catolic şi-a pierdut jurisdicţia asupra saşilor. În aceste condiţii, episcopul a părăsit Transilvania. Tot în acelaşi an, în urma revoltei populaţiei din Cluj, capitlul din acest oraş a fost secularizat, iar mănăstirea distrusă. În anul 1566 a fost secularizat şi capitlul din Oradea[7].

După plecarea episcopului Bornemissza, Transilvania a fost considerată de către Curia romană drept teritoriu de misiune. Episcopii misionari din Moldova reuşeau uneori să-şi întindă autoritatea şi influenţa şi în teritoriile secuieşti. Iar pe de altă parte, din motive politice (pentru a revendica apartenenţa Transilvaniei la coroana maghiară, aflată în posesia Habsburgilor), Curtea de la Viena a continuat să numească episcopi pentru Transilvania, dar aceştia nu obţineau consacrare şi nici recunoaşterea Romei, rezidând practic, asemenea unor episcopi titulari, pe teritoriul Ungariei habsburgice[8]. În schimb, la conducerea bisericească a puţinilor catolici ardeleni se afla un vicar, recunoscut de principe (cf. *Approb.*, I, 1, 9).

Numărul preoţilor catolici era foarte redus. În oraşele mari, aceştia nu puteau rezida decât în suburbii, fiindu-le permisă intrarea în oraş doar în spitale, precum şi pentru săvârşirea de spovedanii, botezuri şi înmormântări (*Approb.* I, 1, 11). Dietele din 1607 şi 1610 au decretat „nu numai proscripţiune, ci şi ruinarea bisericilor catolice mai din toată ţara, iar exerciţiul religiunii catolice fu restrâns la cultul privat în familii"[9].

Numărul mic al preoţilor catolici s-a remarcat şi cu ocazia instalării primului episcop romano-catolic din Transilvania, la Alba Iulia, în 1713. Slujba de instalare a fost săvârşită doar de preoţi români uniţi.

Catolicismul ardelean s-a restrâns abia la câteva enclave din estul Secuimii, precum şi la curţile unor nobili rămaşi fideli Bisericii Romane (precum familia Báthori). În anul 1714 abia existau în toată Transilvania 30.000 de credincioşi catolici. Aceşti puţini catolici s-au organizat într-o organizaţie bisericească, atestată pentru prima dată în anul 1591, sub numele de *congregatio universorum Catholicorum in Transsilvania*. Această organizaţie a participat pentru prima oară ca instituţie de sine stătătoare la Dieta din 1615, având denumirea de *Status Catholicus*. Acest organism a asigurat supravieţuirea catolicismului ardelean în cursul secolului al XVII-lea, obţinând un statut de organizare clar abia după 1868[10].

---

[6] G. D. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, ed. IV, vol. I, Sibiu, 1925, p. 279; Joachim Bahlcke, *Status Catholicus und Kirchenpolitik in Siebenbürgen. Entwicklungsphasen des römisch-katholischen Klerus zwischen Reformation und Josephinismus*, în *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich* (= "Siebenbürgisches Archiv. Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde. Dritte Folge", Band 34), 1999, p. 159.

[7] Gúdor Botond, *op. cit*, p. 20, nota 36.

[8] J. Bahlcke, *op. cit.*, p. 159-160.

[9] G. Bariţiu, *Părţi alese din Istoria Transilvaniei pre două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 134.

[10] J. Bahlcke, *op. cit.*, p. 159-163.

O altă problemă legată de Biserica Catolică din Transilvania a constituit-o *Societatea lui Iisus* sau ordinul iezuit. După moartea lui Ioan Sigismund fără urmași în anul 1571, a urmat la conducerea Transilvaniei principele catolic Ștefan Báthory. Având intenția de a întări catolicismul, a obținut de la Dieta din 1579 permisiunea invitării iezuiților în Transilvania. Aceasta a deschis la Cluj o instituție de învățământ de grad universitar, cu două facultăți, iar în alte localități din Transilvania școli primare[11]. Însă în anul 1588, la Dieta de la Mediaș, Sigismund Báthory a fost recunoscut de stări ca principe doar cu condiția expulzării iezuiților[12]. Măsurile de expulzare a iezuiților au fost reluate după înlăturarea regimului militar al lui Basta, la începutul secolului al XVII-lea (mai precis în 1607 și 1610), iar *Approb.* I, 2-3, a legiferat din nou interzicerea pătrunderii iezuiților în Transilvania, precum și pedepsirea acelora care i-ar invita prin scrisori publice sau secrete.

Abia intrarea Transilvaniei sub stăpânirea dinastiei habsburgice a dus la o revenire în drepturi ale Bisericii Catolice. Episcopia catolică de Alba Iulia a fost restituită *de jure* încă din anul 1697 (cu episcopul Illyesi), dar *de facto* doar în anul 1713, sub principele Carol VI, când a fost instalat episcopul George Mártonffy în Alba Iulia, sub protecția armatei imperiale. Episcopul catolic a fost ridicat la membru de drept în Guberniul regal. Abrogarea tuturor articolelor de lege defavorabile Bisericii Catolice, aprobate în epoca principilor pământeni a avut loc abia în anul 1744 prin articolul de lege VI[13].

1.3. Confesiunile ilicite

După ce cele patru confesiuni au fost legiferate și redefinite ca *religiones receptae* și egale în drepturi, Dieta din mai 1572 de la Turda, a consolidat ordinea confesională existentă, interzicând inovațiile religioase. Dieta din anul următor de la Cluj a decis chiar formarea unei comisii de doi episcopi, care să verifice nerespectarea interzicerii inovațiilor[14]. „Se încerca să se asigure statornicia relațiilor politice prin obișnuința cu starea existentă a formelor religioase și prin străduința de a se împiedica dezvoltarea în continuare a acestora"[15].

Cei dintâi care au avut de suferit de pe urma acestei măsuri legislative au fost așa-numiții *eretici secui*, condamnați în anul 1575. Dar în special unitarienii au simțit rigorile acestei legi, fiindcă, după ce clericii unitarieni din Timișoara afirmaseră că nu se cuvine să se rostească rugăciuni către Iisus Hristos, Dieta din acel an a interzis unitarienilor să organizeze sinoade în alte localități decât Cluj și Turda. Unitarienii radicali, conduși de Francisc David, au fost considerați inovatori religioși, însuși David fiind arestat în anul 1579 și închis în cetatea Deva, unde a și murit[16].

---

[11] *Kurze Geschichte Siebenbürgens* (lucrare colectivă), Budapesta, 1990, p. 291-292.

[12] G. D. Teutsch, *op. cit.*, p. 328.

[13] Schuler v. Libloy, *op., cit.*, p. 330.

[14] Gúdor Botond, *op. cit.*, p. 33-34, nota 117.

[15] Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (= „Siebenbürgisches Archiv", Band 11), 1976, p. 148.

[16] *Ibidem*, p. 149-154.

Legea de interzicere a înnoirilor religioase a fost reluată la începutul secolului al XVII-lea[17]. Măsurile cele mai dure împotriva acestora au fost luate de Gheorghe Rákóczi I, mai ales datorită influenţei sociale crescânde a sabbatarienilor sau a unitarienilor extremişti. Principele a convocat mai întâi la Dej o dispută religioasă, pentru a motiva acţiunile sale de forţă. În anul 1638 sabbatarienii au fost condamnaţi ca inovatori. O parte din credincioşi au trecut la confesiunile recepte, dar celor care au refuzat acest lucru le-au fost confiscate bunurile, ba chiar au fost şi condamnaţi la moarte. Cu o singură excepţie, au fost graţiaţi de pedeapsa capitală, bunurile lor rămânând însă confiscate[18].

Constituţiile Aprobate au reluat actele legislative care interziceau înnoirile religioase. „... aceste acte se înnoiesc şi pentru timpurile viitoare, astfel că acei care şi după aceasta vor fi găsiţi ca fiind din categoria acestora, conform procedurii prescrise în articolul întâi al legii din anul 1622, vor pierde toate bunurile mobile şi imobile aparţinând persoanei lor, iar capul cu drept de răscumpărare" (*Approb.*, I, 4, 1). În Partea I, Titlu 1, Articolul III (cuprinzând prevederile generale cu privire la sistemul religios din Transilvania) se specifică faptul că înnoitorii religioşi „să intre sub pedeapsa infidelităţii eterne, adică pierderea tuturor bunurilor care le aparţin lor în mod personal şi sigur, putând totuşi să-şi răscumpere capul. Aceia care s-ar afla părtinitori cu ştiinţă ai unor oameni condamnaţi pentru astfel de fapte (...) să fie loviţi de aceeaşi pedeapsă; în acel timp, dacă condamnaţii vor persevera în acele păcate, graţie repetată pentru viaţa lor să nu se acorde".

1.4. Confesiunile tolerate

Acelaşi articol (Partea I, Titlul 1, Articolul 3), citat mai sus, continua însă cu cuvintele: „Între aceştia (deci între adepţii înnoirilor) nu se înţeleg aparţinătorii de secte valah sau grecească, care pentru un timp sunt toleraţi, până îi va conveni principelui şi locuitorilor ţării" (*usque ad beneplacitum principum et Renicolarum*).

Aşadar, pe lângă confesiunile recepte şi cele ilicite, mai existau şi confesiuni tolerate, cea mai importantă fiind cea ortodoxă. Potrivit lui Benkö, „Toleratae in Transsilvania Religiones sunt: Orientalis Graeci-Ritus et Judaica"[19].

Iudaismul sau cultul mozaic „din timpurile vechi începând, nu doar că nu a fost socotit printre cele patru religii recepte, ci din contră a fost interzis prin legile publice ale ţării sub sancţiunea unor pedepse severe" (*Approb.*, I, 1, 4). Mai târziu, „s-a admis evreilor să facă comerţ liber în această ţară şi să locuiască ca Jeleri în Alba Iulia, dar să nu primejduiască privilegiile oraşelor şi nici ale altor ordine" (*Approb.*, V, 82). Prin urmare, iudaismul avea statut de toleranţă doar în capitala principatului, în celelalte teritorii fiind o religie ilicită. Exerciţiul cultului lor era o afacere privată, nerecunoscută de stat. Evreii nu erau cetăţeni ai statului, ci străini sau locuitori (*advenae*)[20].

[17] Joseph Benkö, *Transsilvania sive Magnus Principatus*, Cluj, 1834, vol. II, p. 242.

[18] *Kurze Geschichte...*, p. 330 şi 352.

[19] J. Benkö, *op. cit.*, II, p. 229.

[20] A. Grimm, *op. cit*, II, p. 7.

Biserica Ortodoxă deținea un statut special, intermediar, fiind doar tolerată, dar uneori putând fi considerată ca aflată „între toleranță și intoleranță"[21]. Dreptul exercitării libere a cultului ortodox a fost legiferat abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea (articolul de lege 60 din 1791). Totuși, Constituțiile Aprobate au recunoscut legalitatea Bisericii Ortodoxe, prin excluderea credincioșilor săi din rândul inovatorilor religioși.

Dar care a fost relația dintre Biserica Ortodoxă din Ardeal și autoritățile politice ale Principatului? În continuare vom încerca să răspundem tocmai la această întrebare.

2. Relația dintre Biserica românească și puterea politică din Transilvania

În ceea ce privește relația dintre conducerea politică a Transilvaniei și Biserica românească din Ardeal, pot fi determinate trei etape diferite.

2.1. Prozelitismul calvin și Biserica reformată românească (1566-1577)

În perioada legiferării sistemului celor patru religii recepte, au fost făcute încercări de către Ioan Sigismund și Diete de a răspândi ideile Reformei și printre români, coexistând în paralel două Biserici românești cu două ierarhii paralele, tendința fiind de înlăturare a ierarhiei ortodoxe. Astfel, în anul 1557, regina Isabella l-a recunoscut pe Hristofor I (1557-1559) în calitate de ierarh al preoților, „călugărilor și tuturor oamenilor de orice stare și condițiune care mărturisesc credința grecească"[22]. În anul 1562, Ioan Sigismund l-a repus în scaun pe Sava, numit încă în 1559 de regina Isabela. Patru ani mai târziu însă, Ioan Sigismund a numit un episcop calvin pentru românii care adoptaseră Reforma, anume pe Gheorghe din Sângeorz. Iar dieta de la Sibiu din toamna aceluiași an a luat „măsuri foarte intolerante (...). Refuzul ascultării (de episcopul Gheorghe – *n.tr.*) aducea după sine pedeapsa pentru infidelitate (*poena infidelitatis*), deci confiscarea bunurilor. Acestea sunt măsuri severe față de o confesiune tolerată până în acel moment!"[23] Se vădește, prin urmare, o colaborare foarte strânsă între principe și stări, deoarece articolele de lege care cereau înlăturarea superstițiilor din rândul poporului român au fost votate de toate cele trei națiuni politice. Spre sfârșitul anului 1570, episcopul ortodox Sava a părăsit Transilvania, renunțând la „mărturisirea evanghelică și învățătura creștină" sau, cu alte cuvinte, refuzând adoptarea noii confesiuni, casa sa din Lancrăm fiind dată noului superintendent român calvin Pavel din Turdaș[24].

---

[21] Ludwig Binder, *op. cit.*, p. 116.

[22] Actul se găsește în limba latină și în traducerea românească în August Treboniu Laurian, *Documente istorice despre starea politică și religioasă a românilor din Transilvania*, în „Magazin istoric pentru Dacia", tom. III, București, 1846, p. 205 ș.u. O traducere nouă la Șt. Lupșa, „Mitropolia Ardealului în veacul XVI", în *MA*, an. V, 1960, nr.7-8, p. 588.

[23] Ludwig Binder, *op. cit.*, p. 118.

[24] Șt. Lupșa, *op. cit.*, p. 590-591.

2.2. Biserica românească în timpul Báthoreştilor (1571-1599)

Este imposibil de cunoscut soarta Bisericii româneşti în cazul în care Ioan Sigismund nu ar fi decedat în primăvara anului 1571. Însă noul principe Ştefan Báthory, dorind restaurarea catolicismului, a dat o lovitură reformei româneşti, prin întărirea ierarhiei ortodoxe. În anul 1572 l-a trimis pe călugărul Eftimie la Ipek pentru a fi hirotonit episcop al românilor ortodocşi din Transilvania, Partium, Maramureş, Bihor[25]. Interesant este faptul că hirotonia a avut loc la Ipek şi nu la Constantinopol. La Ipek, în Kosovo, exista o Patriarhie sârbă, înfiinţată în 1557 de marele vizir Mehmet Sököllü. Patriarh era tocmai fratele marelui vizir, Macarie. Drept urmare, trimiterea de către principe a lui Eftimie la Ipek a avut şi considerente politice, Báthory încercând ca prin intermediul Bisericii Ortodoxe să-şi consolideze relaţiile sale cu Poarta Otomană.

După ce Eftimie s-a retras, principele Báthory l-a numit ca ierarh ortodox pe Hristofor II (1574-1579), iar doi ani mai târziu, în 1576, a reînfiinţat Episcopia Vadului, prin numirea lui Spiridon cu jurisdicţie peste comitatele Turda, Cluj, Dobâca, Solnocul Inferior, Solnocul de Mijloc şi Crasna[26].

În acelaşi timp, stările ardelene, au continuat politica de sprijinire a Bisericii calvine româneşti. La o lună după ce Báthory semnase actul prin care i-a oferit lui Eftimie drepturi episcopale (anume 5 octombrie 1571)[27], Dieta, întrunită în noiembrie la Turda, a decis ca „episcopii şi preoţii români să se ţină de datina care a fost şi sub domnitorul răposat"[28]. Se poate observa un conflict de interese cu privire la Biserica românească între principele Báthory şi stări. Din acest conflict biruitor a ieşit principele, din moment ce, după moartea lui Pavel Tordaşi în anul 1577, Dieta a constatat că doar o parte din români aderase la Reformă („deoarece şi între români sunt din aceia care luminaţi de Dumnezeu au părăsit religiunea grecească"), acordându-le acestora dreptul „să-şi poată alege alt superintendent"[29]. Noul ales, Mihail Tordaşi a fost ultimul superintendent calvin român din Transilvania.

În anul 1579, după moartea lui Hristofor II, stările întrunite la Dieta de la Turda au legiferat dreptul românilor ortodocşi de a-şi alege episcop: „Popii româneşti să-şi aleagă episcop românesc pe cine vor voi, după ce episcopul lor de până acuma a murit, şi domnitorul să-l întărească pe acela pe care-l vor alege dintre ei"[30]. Prin această lege s-a oficializat de către autoritatea politică a Transilvaniei dreptul alegerii ierarhului român ortodox de către un sobor de preoţi. Astfel au fost aleşi Ghenadie I (1579–1585), Ioan III (1585–1605). Ambii au fost hirotoniţi în Tara Românească[31].

[25] Ştefan Meteş, *Istoria Bisericii Româneşti din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 91-92.

[26] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. II, vol. I, Bucureşti, 1991, p. 512.

[27] Ştefan Meteş, *op. cit*, p. 91.

[28] *Ibidem*, p. 86.

[29] Şt. Meteş, *op. cit.*, p. 86; G. Bariţiu, *Părţi alese din Istoria Transilvaniei*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 131.

[30] Şt. Meteş, *op. cit.*, p. 94.

[31] Mircea Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 501-502.

Totuşi, stările nereuşind să reformeze Biserica românească, au luat măsuri pentru limitarea drepturilor acesteia. Astfel, Dieta de la Mediaş din 1588 a decis ca episcopii de rit grec să nu poată face vizitaţii canonice fără ştirea stăpânului feudal. Iar Dieta din 1593 de la Alba Iulia a hotărât ca vizitaţiile canonice ale episcopului românesc să fie supravegheate strict de către comiţii supremi[32].

Tratatul din 20 mai 1595 a fixat raporturile dintre Biserica Ortodoxă din Transilvania şi Mitropolia Ungrovlahiei, hotărând că cea dintâi va fi „sub jurisdicţia sau ascultarea mitropolitului din Târgovişte, după dispoziţiunea dreptului bisericesc şi a rânduielilor acelei ţări"[33].

După ce a cucerit Transilvania, Mihai Viteazul a purtat tratative cu Habsburgii pentru modificarea sistemului confesional din Ardeal, prin excluderea din rândul celor patru religii recepte a calvinismului şi includerea Ortodoxiei[34].

2.3. Biserica românească sub principii calvini din secolul XVII

O a treia etapă în relaţia dintre Biserica românească din Transilvania şi conducerea politică a Transilvaniei începe odată cu revigorarea protestantismului calvin după înlăturarea domniei tiranice a generalului Basta (1604). Principii din secolul al XVII-lea au folosit calvinismul pentru întărirea puterii lor. Biserica românească a ocupat un loc important în preocupările acestora, principii dorind să o integreze în viaţa politică a statului, prin reformarea ordinii ei interne sau prin unirea ei administrativă cu Biserica Reformată. Pe de altă parte s-a remarcat grija acestor principi pentru situaţia materială a preoţimii române, chiar dacă în spatele acesteia se află o intenţie de prozelitism religios.

Cel dintâi principe care a luat măsuri de uşurare a vieţii clericilor români a fost **Sigismund Rákóczy**, care la 8 ianuarie 1608 acorda tuturor preoţilor români convertiţi la calvinism drepturile de care se bucurau pastorii calvini[35].

Un an mai târziu, **Gabriel Báthory** a dat un edict în favoarea preoţilor români fii de iobagi, acordându-le acestora dreptul de a se strămuta de la o parohie la alta (dacă acest lucru se întâmpla cu ştirea mitropolitului) împreună cu toată familia şi cu toate bunurile lor, precum şi eliberarea lor de îndatoririle iobăgeşti (cu excepţia cuvenitelor daruri către nobil)[36].

---

[32] G. Bariţiu, *Părţi alese...*, I, p. 133. Legea a rămas în vigoare până la moartea lui Vasile Moga.

[33] Mircea Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 502, Şt. Meteş, *op. cit*, p. 173.

[34] A se vedea studiul lui Pompiliu Teodor, *Politica ecleziastică a lui Mihai Viteazul în Transilvania*, în "Revista Istorică", III, 1992, nr. 5-6, p. 473-490.

[35] Diploma a fost tipărită de Timotei Cipariu în *Archivu pentru filologia si istoria*, Blaj, 1869, p. 609-610. Diploma a fost dată cu ocazia convertirii preotului Mihail din Voevodeni.

[36] Actul în limba latină la Joseph Fiedler, *Die Union der Wallachen in Siebenbürgen unter Kaiser Leopold I* (aus dem Mai-Hefte des Jahrganges 1858 der Sitzungsberichter der Philos.-Hist. Classe der k. Akademie der Wissenschaften, vol. XXVII), Viena, 1858, p. 364-366), apoi de Cipariu, *Archivu...*, p. 550-551, cu corecturi asupra textului tipărit de Fiedler. Traducerea română a diplomei, la Şincai, în Cronica sa, la anul 1609.

Gabriel Bethlen (1613-1629) a acordat confesiunii calvine un rol politic, ca bază, mai întâi, pentru constituirea Regatului Protestant al Daciei, iar, în al doilea rând, în lupta pe care a purtat-o împotriva Habsburgilor. Intenţia lui Bethlen a fost legarea tuturor etniilor Transilvaniei în alianţa cu ţările protestante din Apus (Suedia şi Brandenburg). Biserica Ortodoxă a fost considerată ca un posibil aliat în lupta protestantismului cu catolicismul promovat de Habsburgi. Tocmai de aceea a şi cerut sprijinul patriarhului ecumenic Chiril Lukaris[37]. Moartea lui Bethlen a însemnat sfârşitul acestei concepţii politice, precum şi al planului de rezolvare universală a acestei misiuni, plan în care românii par să fi deţinut un loc central[38].

În februarie 1615, Bethlen l-a numit pe Teofil de la mănăstirea Prislop ca episcop de Vad (pe lângă cele şase comitate tradiţionale şi Maramureş, mai recunoştea jurisdicţia lui Teofil peste cott. Bihor şi peste districtul Bistriţa şi Gurghiu). Diploma face referire la deciziile ultimei diete, care cerea mai multă seriozitate din partea tuturor clericilor confesiunilor recepte, în săvârşirea îndatoririlor religioase. Principele considera că avea o responsabilitate să se ocupe şi de Biserica românilor, indicându-i lui Teofil responsabilităţile care-i reveneau în calitatea de ierarh. Îi mai cerea să aibă de grijă ca preoţii şi protopopii să viziteze cât mai des parohiile, să îndrepte moravurile, pedepsind pe cei răi şi îndemnând pe cei buni. Actul nu cuprinde nici o aluzie la datoria noului episcop de a reforma Biserica sa în sens calvin. Ba mai mult, diploma ameninţa cu pedeapsa pe cei care vor mai răpi averi de la parohiile româneşti. De asemenea, autorităţile publice au fost obligate de principe să dea tot sprijinul lui Teofil[39].

În acelaşi spirit de atragere a atenţiei clericilor cu privire la îndatoririle lor spirituale se încadrează şi sinodul convocat de mitropolitul Dosoftei (1623-1627) la 4 iulie 1627, la Alba Iulia. Acest sinod a luat măsuri privitoare la viaţa morală a preoţilor şi credincioşilor ardeleni, stabilind amenzi în bani pentru preoţii care săvârşeau fapte nevrednice sau care nu celebrau slujbele după tipic, dar şi pentru credincioşi (în cazul în care nu posteau de 2 ori pe săptămână, sau răpeau fete, ori nu respectau sărbătorile)[40].

Totuşi şi Bethlen a promovat măsuri de calvinizare a românilor. La 17 februarie 1614 a acordat preoţilor români din comitatele Bihor, Crasna, Solnocul Interior convertiţi la calvinism drepturi egale cu pastorii calvini, supunându-i superintendenţiei calvine

---

[37] Răspunsul patriarhului la Ioan Lupaş, *Documente istorice transilvane*, I, p. 177-179 (traducerea românească).

[38] Juhász István, *A Reformáció az Erdelyi Románok Köyött*, Cluj, 1940, p. 141; Aurel Jivi, *Orthodox, Catholics and Protestants. Studies in Romanian Ecclesiastical Relations*, Cluj-Napoca, 1999, p. 114-115.

[39] Actul de numire la Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Budapesta, 1905, p. 19-22 (în limba latină). Numele apare nu Teofil, ci Teofiz. Pâclişanu, în *Istoria Bisericii Române Unite*, Partea I (= „Perspective", an. XVII, nr. 65-68, 1995), p. 42 îl prezintă pe Teofil ca „episcop de Alba Iulia".

[40] Actul a fost cuprins în *Istoria* lui Petru Maior, dar numai în partea inedită tipărită de Cipariu în *Acte şi fragmente latine romanesci: Pentru istori'a beserecei romane mai alesu unite*, Blaj, 1855, p. 150 ş.u., iar în ediţia II (îngrijită de Ioan Chindriş, Bucureşti, 1995, p. 257-259).

de dincolo de Tisa (prin urmare, Bethlen părăsise ideea înființării unei episcopii calvine pentru românii convertiți, fapt care demonstrează că într-adevăr acest principe dorea câștigarea Bisericii Ortodoxe ca aliat în luptele cu Habsburgii catolici). Cu toate acestea însă, Bethlen își exprima speranța că și alți preoți români vor urma exemplul celor convertiți[41].

Datorită opoziției sale față de planul de calvinizare a Bisericii românești, Dosoftei (originar din Moldova) a fost înlăturat din scaun și înlocuit cu un preot înnobilat din Ardeal, Gheorghe (Ghenadie II) din Brad[42]. Acest mitropolit a fost cel dintâi căruia i s-au impus condiții pentru calvinizarea Bisericii românești. Din diploma din 9 aprilie 1638 a lui Gheorghe I Rákóczy aflăm că este vorba de un număr de cinci condiții. Iar din scrisorile trimise la 26 septembrie 1640 de superintendentul calvin maghiar Geleji principelui Gheorghe I Rákóczy aflăm că acestea fuseseră formulate de episcopul Keserü Dajka János (superintendent între 1618-1633), dar că acestea au fost „foarte slabe și puține"[43], pe care Ghenadie „ca un neputincios, unele le-a ținut, dar altele nicidecum"[44].

Absolutismul princiar a atins punctul culminant în epoca în care la cârma Transilvaniei s-a aflat **familia Rákóczy**, iar acest absolutism princiar a fost clădit pe baza preceptelor calvine și pe suportul politico-religios al religiilor recepte[45]. Politica lor religioasă a fost una de forță, absolutistă, cei doi principi amestecându-se în viața internă a Bisericii Reformate, persecutându-i pe sabbatarieni și hotărând îndeaproape modul de organizare a Bisericii Ortodoxe. Istoricul Juhász aseamănă perioada principilor Rákóczy cu cea din timpul lui Ioan Sigismund Zapolya, diferența constând doar în aceea că activitatea misionară, de calvinizare a Bisericii românești a fost dusă doar de principi, stările fiind preocupate mai mult de păstrarea privilegiilor lor, urmărind ca drepturile date preoților români să nu lovească interesele stăpânilor feudali. În rândul stărilor nu a existat responsabilitate misionară, nici inițiativă de reformare a Bisericii românești, grija lor fiind nu convertirea românilor la calvinism, ci aceea de menținere a situației politice și religioase existente[46].

Acțiunea principilor Rákóczy de reformare a Bisericii românești a fost dusă pe mai multe fronturi:

• mitropoliții români au fost controlați îndeaproape, prin condiții puse la instalare, precum și prin subordonarea lor față de superintendentul calvin maghiar. Aceste condiții erau similare așa-numitelor *capitulații de alegere*, pe care trebuiau să le semneze,

---

[41] Juhász, *op. cit*, p. 139. Se indică și numele pastorilor calvini care au dus o muncă misionară în rândul românilor din acele comitate.

[42] Mircea Păcurariu, *op. cit*, II, p. 63.

[43] Scrisoarea din 26 septembrie 1640, tipărită în limba română la Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane. Vol. I (1599-1699)*, Cluj, 1940, p. 211-212.

[44] Scrisoarea din 4 septembrie, *Ibidem*, p. 204-205.

[45] G. Botond, *op. cit.*, p. 35 (și nota 132).

[46] Juhász, *op. cit*, p. 142-143.

înainte de alegere, atât împăraţii germani, cât şi regii habsburgi ai Ungariei, ba chiar şi regii polonezi şi principii ardeleni;

• mitropolia ardeleană a fost restrânsă teritorial, prin scoaterea de sub autoritatea vlădicii a unor protopopiate şi punerea lor sub controlul direct al sinodului şi episcopului reformat maghiar;

• a fost reluată parţial intenţia lui Ioan Sigismund Zapolya, de înfiinţare a unei Biserici româneşti calvine (însă numai în Bihor[47], Făgăraş[48] şi comitatele Solnocul de Mijloc, Solnocul Interior, Maramureş, Sătmar şi districtul Chioar[49]);

• cei doi principi au acţionat direct asupra protopopilor şi preoţilor, înnobilându-i pe unii (aproximativ un sfert din totalitatea preoţilor români ardeleni) şi acordându-le diferite scutiri materiale;[50]

• cei doi principi au dus acţiunea de reformare a Bisericii româneşti şi prin intermediul tiparului, sponsorizând tipărirea de cărţi în limba română.

Un sprijin puternic în această activitate de reformare a Bisericii româneşti a venit din partea superintendenţilor calvini István Katona Geleji (născut în anul 1589, luat de copil rob de către tătari, răscumpărat, trimis de Bethlen pentru studii la Heidelberg, episcop între 1633-1649) şi Georgius Csulai (de origine românească, înrudit prin mamă cu principele Barcsai; pastor, apoi senior la Odorheiul Secuiesc, superintendent între anii1650-1661)[51]. Juhász îi condamnă pentru zelul lor misionar excesiv. Geleji a fost cel care a definit şi formulat practic politica religioasă faţă de români a principilor Rákóczy. El era adeptul unificării protestantismului, dorind să-i aducă în această uniune

---

[47] Aici, la 30 septembrie 1641 a fost confirmat ca episcop al românilor bihoreni preotul Avram din satul Burda. Acesta a fost scos de sub jurisdicţia episcopului de Ineu şi pus sub cea a superintendentului calvin al Ungariei. Actul în limba maghiară şi cu traducere românească a fost publicat de Ioan Lupaş, *Documente...*, p. 213-217.

[48] La 21 mai 1647, Rákóczy a scos toate bisericile româneşti din Ţara Făgăraşului de sub ascultarea mitropolitului, punându-le sub conducerea protopopului Ştefan din Berivoi. Acesta a fost scos nu doar de sub autoritatea mitropolitului Simion Ştefan, ci şi de sub aceea a superintendentului calvin maghiar. Deşi nu i s-a dat numele de episcop, titlul său fiind acela de „protopop suprem peste preoţii din toată Ţara Făgăraşului", totuşi drepturile care i s-au conferit sunt mai mari decât acelea ale unui protopop obişnuit. Textul maghiar şi traducerea română la Lupaş, *Documente...*, p. 235-238.

[49] Aici s-a înfiinţat la 12 aprilie 1650 (actul la N. Dobrescu, *Fragmente...*, p. 31-33) o episcopie românească, pe care am putea-o considera drept continuatoare a celei de Vad. Episcopul Popa Sava (Savul), nedorind să accepte cele şapte condiţii de calvinizare a Bisericii de sub jurisdicţia sa, a părăsit în 1651 Transilvania, refugiindu-se în Moldova. La 7 iunie 1751, Rákóczy II i-a redat lui Simion Ştefan cele două Solnocuri şi districtul Chioar, la care a mai adăugat şi comitatul Sătmarul, numind în Maramureş pe Mihail Molodeţ (actul la N. Dobrescu, *Fragmente...*, p. 34). Molodeţ era supus atât superintendentului calvin maghiar, cât şi jurisdicţiei lui Simion Ştefan.

[50] Istoricii Ana Dumitran şi Gudor Botond au stabilit existenţa unui număr de 136 de diplome de înnobilare destinate unor preoţi români, astfel că un sfert din totalul preoţilor români aveau rang nobiliar (Ana Dumitran şi Gudor Botond, *Ierarhia ecleziastică ortodoxă sub impactul Reformei*, în *Relaţii interconfesionale româno-maghiare în Transilvania*, p. 68, nota 255).

[51] J. Benkö, *op. cit.*, II, p. 173-174. Despre Csulai vezi şi Ana Dumitran, *Geografia Reformei la români*, în *Relaţii interconfesionale...*, p. 122 şi nota 439.

şi pe români. Conform istoricului Juhász, planul lui Geleji de reformare a Bisericii româneşti însemna de fapt unificarea celor două Biserici[52].

Într-adevăr, încă din anul 1634, Gejeli se intitula *episcop al românilor ortodocşi* (= calvini)[53]. Iar patru ani mai târziu, când principele a întărit la 9 aprilie 1638 scutiri mai vechi acordate clerului român, a reformulat cele cinci condiţii puse mitropolitului de către Bethlen, adăugând una nouă, anume ca mitropolitul român de la Alba Iulia să atârne de superintendentul calvin maghiar[54].

Intenţiile lui Geleji privitoare la Biserica românească se vădesc cel mai bine din cele şase scrisori pe care le-a trimis principelui Rákóczy după moartea lui Ghenadie II, între 4 septembrie si 8 octombrie 1640[55]. Din aceste scrisori rezultă dispreţul lui Geleji faţă de credinţa românilor ardeleni, credinţa considerată a fi „în mare parte superstiţie pură", deosebită chiar şi de credinţa ortodoxă grecească, fapt pentru care superintendentul calvin îşi exprima dorinţa să fie numit ca succesor al lui Ghenadie, un grec din Ţara Românească, şi nu un român ardelean. Geleji îl avea în vedere pe Meletie Macedoneanul, cunoscut pentru activitatea tipografică de la sud de Carpaţi. Acesta a şi sosit în Transilvania, fiind interogat şi apreciat de superintendentul calvin. Tot în aceste scrisori (anume în cea din 22 septembrie) sunt cuprinse şi 24 de condiţii considerate de Geleji ca necesare a fi puse noului mitropolit român. Primele patru condiţii priveau învăţământul religios în limba română, apoi predicarea în limba poporului; promovarea tipografiei, în timp ce restul cuprindeau măsuri de calvinizare a Bisericii româneşti: tipărirea în română a rugăciunilor de dimineaţă şi de seară, apoi a catehismului calvin; înlăturarea cultului sfinţilor, a crucii, a posturilor, a anumitor obiceiuri româneşti de înmormântare. Cea din urmă condiţie cerea ca mitropolitul român să asculte de superintendentul calvin.

Dar din scrisoarea redactată două zile mai târziu, aflăm că Meletie nu a putut accepta aceste condiţii. A declarat că era conştient că, în cazul în care le-ar fi primit, nu ar mai fi fost hirotonit de nici un patriarh; ba, mai mult, că ar fi afurisit. Totodată, Meletie Macedoneanul a declarat că ar fi puţin probabil să existe un român care să accepte asemenea condiţii. Concluzia lui Geleji a fost aceea că nu a putut găsi nici un candidat „care să-şi schimbe religia din temelie (*in fundamentalibus*)", propunând din această cauză o nouă tactică, aceea a paşilor mărunţi: pentru început ar fi de ajuns să se determine obştea proastă să lepede superstiţiile, apoi să se continue cu a doua generaţie, pe care să o înveţe dreapta credinţă în şcoli.

Din motive politice (consolidarea relaţiilor cu principatul vecin Moldova), Gheorghe Rákóczy I l-a numit ca mitropolit ortodox ardelean pe Ilie Iorest. Din păcate nu deţinem

---

[52] Juhász, *op. cit*, p. 148-149.

[53] Pykoly, *Istoria Bisericii reformate ardelene*, II, Budapesta, 1904, p. 71, apud Pâclişanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, Partea I, 1697-1751, ed. II, (= revista „Perspective", an. XVII, nr. 65-68), p. 47.

[54] Actul la Ioan Lupaş, *Documente*, p. 194-199 (în limba latină).

[55] Scrisorile au fost publicate, împreună cu traducerea româneasca, de I. Lupaş, în *Documente...*, p. 204-212.

actul de numire, însă se poate presupune că i s-au impus anumite condiţii. Totuşi, nu pot fi cele 24 condiţii redate în cea de a treia scrisoare a lui Geleji către Rákóczy, deoarece, în următoarea scrisoare, superintendentul maghiar îşi exprimase convingerea că nu va găsi pe nimeni dispus să le accepte. Deţinem însă un alt document, semnat cam în aceeaşi perioadă, anume cel de numire a lui Avram din Burda ca episcop al românilor bihoreni (30 septembrie 1641). Acestuia i s-a cerut să asculte de superintendentul maghiar şi de protopopul calvin din Bihor; să propovăduiască credinţa adevărată în limba română si să săvârşească Tainele în forma curată, fără adăugiri omeneşti[56].

Cel dintâi act care cuprinde o listă de condiţii impuse unui mitropolit român e acela de numire a lui *Simion Ştefan*, din 10 octombrie 1643[57]. Potrivit acestora, mitropolitul trebuia să aibă de grijă ca în timpul păstoririi lui, cuvântul lui Dumnezeu să fie predicat în duminici, sărbători, cât şi la înmormântări, însă doar după textul Bibliei (deci s-a cerut înlăturarea Sf. Tradiţii); să se înveţe tineretul *Catehismul calvinesc* din 1640-1642; Botezul să fie administrat doar cu apă simplă, nu cu apă sfinţită; apoi fără ungerea cu mir şi fără celelalte ceremonii din „ritul românesc"; Euharistia să fie acordată doar adulţilor şi doar celor cu viaţă curată; Iisus Hristos să fie venerat ca unicul Mijlocitor dintre oameni şi Dumnezeu; crucile, icoanele să aibă doar un rol de podoabe, care să amintească de viaţa Mântuitorului; superstiţiile româneşti de la înmormântări să fie eliminate; căsătoriile să se anunţe cu trei duminici înainte, astfel ca poporul să poată cunoaşte şi anunţa eventualele piedici. Cununia să se facă cu jurământ, divorţurile să se facă după obiceiul Bisericii Reformate din Ardeal; românilor dornici să treacă la calvinism, să le fie permis. Lui Simion Ştefan i s-a mai cerut să convoace anual un sobor al tuturor protopopilor, sinod la urmau să fie dezbătute problemele importante din viaţa Bisericii, dar cu ştirea şi aprobarea superintendentului calvin maghiar. De asemenea, în aceleaşi condiţii s-a stipulat ca protopopii să fie aleşi de consistoriu în unanimitate şi cu aprobarea superintendentului calvin. Nici unul din protopopi nu putea fi judecat şi pedepsit fără aprobarea superintendentului. Iar în cadrul vizitelor canonice, mitropolitul trebuia să judece toate cauzele mai importante, însă numai împreună cu protopopii care îl însoţeau. Instanţa de apel urma să fie mitropolitul, iar verdictele puteau fi date doar cu aprobarea superintendentului. Interesantă este cererea ca preoţii români să nu boteze, cunune sau înmormânteze persoane de etnie maghiară, decât în cazul unor căsătorii mixte dintre români şi maghiari, şi la dorinţa părţii maghiare.

Din aceste 15 condiţii puse lui Simion Ştefan, se poate constata foarte clar rolul preponderent acordat de autorităţile politice şi religioase reformate clerului român inferior, anume protopopilor şi sinodului general anual al Bisericii româneşti. Potrivit istoricului Juhász, condiţiile puse în 1643 prevedeau nu atât reformarea cultului şi a vieţii liturgice a românilor (deşi şi aceste puncte erau prevăzute), cât mai ales asigurarea

---

[56] Vezi Ioan Lupaş, *Documente...*, p. 213-217.

[57] Actul a fost tipărit prima dată de Cipariu, *Archivu...*, p. 628-632. Se mai află la Hintz, *Geschichte des Bistums der griechisch-nichtunirten Glaubensgenossen in Siebenbürgen*, Sibiu, 1850, p. 70.

că administrarea Bisericii româneşti va putea duce la o reală unire cu Biserica Reformată din Ardeal. Biserica românească ar fi încetat să fie, în urma respectării acestor condiţii, o „Ecclesia in episcopo", deoarece mitropolitul ar fi fost coborât la rangul de „primus inter pares", trebuind să împartă puterea cu sinodul general, acesta primind putere legislativă. Puterea executivă în Biserica românească urma să fie deţinută de adunarea protopopilor, iar peste toţi aceştia trebuia să se afle superintendentul calvin şi principele, în calitatea sa de *summus episcopus*[58].

Precum am amintit mai sus, o altă practică a conducerii calvine din Transilvania a fost reducerea jurisdicţiei mitropolitului ortodox, prin subordonarea unor protopopi jurisdicţiei episcopului calvin. După înlăturarea lui Ilie Iorest, superintendentul calvin Geleji le-a cerut unui număr de 17 protopopi români (din totalul de 20) să subscrie un reversal, prin care acceptau să treacă sub jurisdicţia directă a episcopului calvin. Astfel, jurisdicţia lui Simion Ştefan urma să fie restrânsă doar la trei protopopiate[59]. Dar, în urma discuţiilor dintre clerul românesc si conducerea Bisericii reformate, s-a prevăzut până la urmă, în actul de numire a lui Simion Ştefan, din 10 octombrie 1643, ca mitropolitul român să-şi păstreze jurisdicţia peste toate protopopiatele, cu excepţia celor din Ţara Făgăraşului (desigur, şi cu excepţia Maramureşului şi a Bihorului, unde funcţiile episcopale erau deţinute de Ioan Iusco, respectiv Avram din Burda). În anii următori însă, jurisdicţia lui Simion Ştefan a fost restrânsă din ce în ce mai mult, prin subordonarea unor protopopi superintendentului calvin. Sunt cunoscute în acest sens cazurile preotului Popa din Haţeg (11 ianuarie 1644)[60], Iona din Crăciunel (27 iunie 1648)[61], Neacşu din Alba Iulia (7 iulie 1647)[62], Ioan din Ţichindeal (8 iulie 1647)[63].

Deşi domnia lui **Mihail Apafi I** este cunoscută în istoria Transilvaniei drept o perioadă de criză, totuşi politica de reformare a Bisericii româneşti a continuat. La început, George Rákóczi II l-a numit pe Sava Brancovici fără specificarea vreunei condiţii şi cu acordarea jurisdicţiei peste întregul teritoriu al Transilvaniei, exceptând Făgăraşul şi Sătmarul (28 decembrie 1656)[64]. Iar când Acaţiu Barcsay a reconfirmat, la 9 ianuarie 1659, actul emis de Rákóczi, i-a oferit lui Brancovici jurisdicţie şi peste Făgăraş[65]. Dar după ce Sava Brancovici a trecut de partea lui Rákóczi în cursul războiului civil din anii 1657-1661, Barcsay a numit la 15 februarie 1660 un nou

[58] Juhasz, *op. cit.*, p. 153.

[59] Acest fapt îl aflăm dintr-o scrisoare trimisă de Geleji însuşi principelui Rákóczi, la 4 martie 1643 (tradusă în româneşte si publicată de Lupaş, *Documente istorice*, p. 218-223.

[60] Diploma se găseşte în lucrarea istoricului Maghiar Juhász, p. 252-254.

[61] Textul maghiar şi traducerea româneasca la Lupaş, *Documente...*, p. 238-241.

[62] Diploma se găseşte în lucrarea istoricului maghiar Juhasz, p. 255-256.

[63] Conform Pâclişanu, *op. cit*, p. 57.

[64] Diploma a fost publicată de August Treboniu Laurian în *Magazin Istoric pentru Dacia*, tom. III, Bucureşti, 1845, p. 254. Traducerea românească a fost publicată de V. Mangra, în *Mitropolitul Sava Brancovici*, Arad, 1906, p. 51-52. Hintz, în *Geschichte des Bisthums der griechisch-nichtunierten Glaubensgenossen in Siebenburgen*, Sibiu, 1850, p. 79-81 a datat greşit actul, la 28 martie 1656.

[65] Textul diplomei de reconfirmare la N. Dobrescu, *Fragmente...*, p. 34-36, în limba maghiară.

mitropolit, anume pe Georgius Putivlensis Moscovita (Ghenadie III), impunându-i şi 13 condiţii"[66].

Numirea de către otomani a lui Mihail Apafi I a adus şi Bisericii româneşti o anumită stabilitate. Sava Brancovici a fost reconfirmat la 23 aprilie 1662[67], cu acelaşi drept de jurisdicţie ca în 1656, deoarece în Făgăraş Apafi numise la 20 aprilie 1662 un alt episcop, anume pe Daniil[68], identificat cu traducătorul *Pravilei Mari* de la Târgovişte şi cu viitorul episcop al Strehaiei[69]. Păstorirea lui Daniil a fost scurtă, deoarece la 11 aprilie 1663, soţia principelui Apafi, Ana Bornemiszza, a supus Bisericile româneşti din Ţara Făgăraşului jurisdicţiei Consistoriului calvin din Făgăraş[70].

Precum predecesorii săi, tot la fel şi Apafi I a dat mai multe diplome de scutire a preoţilor români de sarcinile feudale[71]. Dar aceste acte nu puteau decât să-i deranjeze pe stapânii feudali, aceştia nerespectând întru totul privilegiile acordate. Iar Dieta de la Sighişoara din anul 1680 a decis anularea tuturor diplomelor date de principi clerului român şi care nu fuseseră prezentate Dietei. Trei ani mai târziu, Dieta, convocată tot la Sighişoara, a reconfirmat articolul din Constituţiile Aprobate (I, 8, 3) care impunea preoţilor români obligaţia de a plăti onorariul cuvenit nobililor[72].

În timpul domniei lui Mihail Apafi I, controlul asupra Bisericii româneşti a fost întărit, cu scopul de a apropia ordinea de organizare internă a acesteia de cea a Bisericii Reformate. După model reformat, a fost înfiinţat şi în Biserica Ortodoxă un fel de Consistoriu[73], principele instituind la 24 mai 1667 o comisie de supraveghere, condusă de Sava Brancovici[74], alcătuită din patru epitropi, dintre care doi preoţi (Ioan Zoba si Toma Topai) şi doi mireni. Doi ani mai târziu, la 20 februarie 1669, Apafi a reluat cele 15 condiţii, puse lui Simion Ştefan, adăugând alte patru noi, cea mai grea fiind ultima, prin care se specifica faptul că mitropolitul trebuia să depindă de superintendentul calvin nu doar în chestiuni privitoare la preoţi (hirotonie, destituire sau depunere), ci şi în soluţionarea cauzelor matrimoniale, precum şi în convocarea sau conducerea soboarelor. După fiecare sinod, mitropolitul era dator să raporteze superintendentului cu privire la cele discutate, dar şi să supună acestuia spre aprobare

[66] Actul a fost tipărit în coleţia Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XV, 2, p. 1291-1293. Condiţiile sunt asemănătoare cu cele din 1643, singura reducere fiind cerinţa ca înlăturarea superstiţiilor si obiceiurilor poporului (cultul icoanelor, al crucii) să fie desfiinţate de vlădica numai „după putinţă". A se vedea şi Şt. Meteş, *op.cit*, p. 274-275.

[67] Actul publicat de V. Mangra, *op. cit.*, p. 160-162.

[68] St. Meteş, *Viaţa bisericească a românilor din Ţara Oltului*, Sibiu, 1930, p. 14-15. Textul latinesc a fost publicat de A. Bunea, *Vechile episcopii romănesti*, Blaj, 1902, p. 113, nota 2.

[69] Mircea Pacurariu, *Istoria Bisericii româneşti din Transilvania...*, p. 161.

[70] Conform Meteş, *Viaţa bisericească a românilor din Ţara Oltului*, p. 15.

[71] Sunt cunoscute diplomele din 11 septembrie 1663 (Cipariu, *Archivu...*, p. 572).

[72] Juhász, *op. cit.*, p 167.

[73] Juhász, *op. cit*, p. 166. Conform acestui istoric, Consistoriul din Biserica Reformată era alcătuit din magistraţi, patroni şi curatori, având un rol important în administrarea averilor Bisericii. Până atunci, conducerea Bisericii reformate se aflase doar în mâinile episcopului şi a sinodului general.

[74] Zenovie Pâclişanu, *op.cit.*, p. 70.

deciziile luate[75]. *În acest fel, mitropolia românească din Alba Iulia a fost transformată într-un vicariat al Bisericii Reformate din Transilvania*[76]. *Cele 19 puncte au constituit, conform istoricului Juhász, baza unirii dintre Biserica Ortodoxă din Transilvania și Biserica Reformată*[77], ele fiind cuprinse în diplomele de numire a lui Iosif Budai, Varlaam și Teofil. Doar Ioasaf și Sava III nu au fost obligați să le accepte[78].

Istoricul Juhasz amintește trei dispoziții care dovedesc faptul că aceste condiții, cel puțin acelea cu caracter administrativ, au fost puse în practică. Astfel, la 14 iunie 1674, Apafi i-a înștiințat pe preoții români de faptul că superintendentul maghiar calvin Gaspar Tiszabecsi a fost investit cu dreptul de a inspecta bisericile românești pentru a îndrepta greșelile pe care le va găsi. Clericii români erau datori să îl primească și să-l respecte[79]. Celelalte două acte sunt *dalteriile* date de mitropoliții Varlaam la 27 iunie 1688 și Teofil la 9 aprilie 1697, semnate și de superintendenții calvini în calitate de episcopi ortodocși (reformați) ai maghiarilor și românilor din Transilvania[80].

Această supraveghere a Bisericii românești din Ardeal a avut ca urmare o apropiere a modului de administrare a celor două Biserici. Cu siguranță că această poziție de inferioritate a mitropolitului român a fost privită ca fiind apăsătoare, fapt recunoscut și de Juhasz care, referindu-se la superintendentul Tofeus (1679-1684) și la cele două procese duse împotriva lui Sava II Brancovici și Ioasaf, considera că ele au îngenunchiat rezistența Bisericii ortodoxe românești în fața celei maghiare reformate, dar, în același timp, au înstrăinat sentimental cele două Biserici[81]. Totuși, o parte din cler, mai ales cei înnobilați, au reușit să conlucreze cu autoritățile calvine ale Principatului, acest fapt vădindu-se mai ales din procesul intentat de o parte din protopopi lui Ioasaf, pe motivul principal al originii netransilvănene a ierarhului ales la București (despre această problemă, a se vedea mai jos). Impunerea de condiții a avut într-adevăr ca urmare o anumită apropiere a celor două Biserici în ceea ce privește modul de administrare. Rolul ierarhului a fost diminuat în favoarea celui deținut de clerul întrunit în sinodul general.

---

[75] Diploma la Cipariu, *Archivu...*, p. 611-612.

[76] Vezi și Ana Dumitran, *Ierarhia ortodoxă ...*, în *Relații interconfesionale ...*, p. 50.

[77] Juhász, *op. cit.*, p. 172.

[78] Diplomele din 28 decembrie 1680 de confirmare a lui Iosif Budai (1680-1682) la Cipariu, *Archivu...*, p. 632-633; cea a lui Varlaam, din 10 aprilie 1686, în *Monumenta Comitialia Regni Transiivanie*, XVIII, p. 486-495, iar cea a lui Teofil, din 18 decembrie 1692, semnată de guvernatorul George Banffy, în Nilles, *Symboles...*, p. 153-160.

[79] Diploma la Cipariu, *Archivu...*, p. 575, precum si în revista „Transilvania", XVI, 1885, p. 102-103. Traducerea în limba româna la Mangra, *op. cit.*, p. 72-73.

[80] Cele două dalterii au fost publicate de Cipariu în *Acte și fragmente...*, p. 264, respectiv 254-255.

[81] Juhász, *op. cit*, p. 173. Acesta mai considera faptul ca dispozițiile extrem de dure ale lui Tofeus nu au făcut decât să slujească interesele acelora care doreau slăbirea relației dintre Biserica românească din Ardeal și Biserica reformată.

3. Organele administrative ale Bisericii Ortodoxe din Transilvania înainte de anul 1700

Analizând diplomele emise de principii calvini, dar şi izvoarele interne ale Bisericii româneşti din Transilvania (cele două soboare din 1627 şi 1675, convocate de Dosoftei şi Sava Brancovici[82], apoi dalteriile de la Ghenadie, din 4 decembrie 1628, de la Varlaam din 27 iunie 1688, de la Teofil din 9 aprilie 1697 şi de la Atanasie din 1700[83], precum si fragmentul de drept bisericesc numit *Zaconicon*, redactat în anul 1680[84]), se poate afirma că Biserica Ortodoxă din Transilvania a avut următoarele organe de conducere: Soborul mare, Soborul mic, notarul Soborului mare, titorii, juraţii Mitropoliei, juraţii Protopopiatului (sau ai Eparhiei), titorii (gocimanii) şi bătrânii satului.

Soborul Mare era alcătuit din toţi protopopii şi dintr-un anumit număr de preoţi. Avea dreptul de alegere a mitropolitului („cu voia a tot soborul unindu-se toţi la un cuvânt" – cf. *Zaconicon*), a notarului („cu voia şi cu sfatul a toţi protopopii"), a protopopilor (de fapt doar confirmarea alegerii făcute de Soborul mic), a titorilor şi juraţilor. Pe de altă parte, Soborul mare avea dreptul de legiferare, stabilind canoane. Notarul Soborului mare redacta protocoalele şedinţelor, semnând cel dintâi după mitropolit.

Soborul Mic, alcătuit din preoţii din protopopiat, precum şi dintr-un număr de laici cu stare materială bună din district, îl alegea pe protopop (conform dalteriei lui Teofil) şi judeca pricinile care se iveau între creştinii din protopopiat.

Titorii şi juraţii constituiau Sfatul sau Consistoriul Mitropoliei, însă „cu drepturi foarte extinse si neobişnuite"[85]. Se pare că acest Consistoriu era acea comisie numită de Apafi în anul 1667, alcătuită din doi protopopi şi doi laici şi care avea în competenţă administrarea averilor Mitropoliei (lipsind deci pe ierarh de această putere). Cei patru epitropi aveau dreptul de a cere socoteală mitropolitului de toate veniturile încasate de la începutul păstoririi sale. De asemenea, comisia trebuia să ia măsuri pentru deschiderea unei şcoli şi pentru reînfiinţarea tipografiei; apoi să-l însoţească pe mitropolit în toate vizitele sale pastorale; să aprobe în prealabil hirotoniile de preoţi săvârşite de mitropolit, precum şi să convoace un sobor în care să fie judecate şi rezolvate plângerile preoţilor împotriva mitropolitului. Soborul din 6 iulie 1679 a fost convocat de titori pentru a prelua de la Sava Brancovici averea bisericească.

4. Legăturile dintre Biserica Ortodoxă din Transilvania şi Mitropolia Ungrovlahiei

Interesante sunt şi relaţiile dintre Biserica românească din Principatul Transilvaniei şi Mitropolia Ungrovlahiei de la Târgovişte, apoi Bucureşti. Precum am amintit mai sus, vlădicii români din Ardeal, care se intitulau mitropoliţi, au fost

[82] Publicate de Petru Maior, în *Istoria* sa bisericească.

[83] Publicate de Cipariu, *Acte si fragmente...*, p. 253-264.

[84] Zaconiconul a fost publicat si analizat de către Mihai Colotelo în studiul „Zaconiconul Sfântului Ierarh Sava Brancovici" în *Biserica Ortodoxa Română*, LXXIX, 1961, nr. 7-8, p. 755-774.

[85] Ion Matei, *Contribuţiuni la istoria dreptului bisericesc*, Bucureşti, 1922, p. 47-48.

aleși de sobor, confirmați de principii transilvăneni și hirotoniți apoi în Țara Românească.

Biserica Ortodoxă din Transilvania a fost considerată de conducerea politică și bisericească de la Târgoviște/București drept o eparhie sufragană a Mitropoliei Ungrovlahiei, acest fapt fiind recunoscut și de Sigismund Bathory în anul 1595. Vlădicii din Alba Iulia erau hirotoniți conform obiceiului în Țara Românească (chiar și Ilie Iorest, ajuns ierarh prin intervenția lui Vasile Lupu, a fost hirotonit la sud de Carpați). Între domnii Țării Românești și principii Transilvaniei existau legături politice uneori chiar foarte bune (de exemplu acelea dintre familia Rákóczy și Matei Basarab ori Constantin Șerban; apoi acea dintre Apafi și Grigorie I Ghica ori Șerban Cantacuzino). Când legăturile dintre conducătorii celor două țări erau bune, ierarhii de la Alba Iulia se bucurau de favoarea principelui (de exemplu, Grigorie I Ghica a intervenit în favoarea lui Sava Brancovici, astfel că mitropolitul ardelean a putut convoca sinodul din 1675[86]), însă atunci când relațiile erau încordate, vlădicii ardeleni aveau de suferit (căderea lui Ilie Iorest s-a datorat și relațiilor încordate dintre Rákóczi I și Vasile Lupu). De obicei, Mitropolia Ungrovlahiei accepta să hirotonească pentru Alba Iulia pe candidatul trimis de conducerea principatului intracarpatic. Însă după depunerea lui Sava Brancovici, datorită intervenției la București a lui Gheorghe Brancovici, Șerban Cantacuzino a început să se implice mai mult în viața Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Domnitorul muntean a intervenit la Poartă, ba mai mult, s-a aliat cu pribegii ardeleni care doreau detronarea lui Apafi, conducătorii opoziției ardelene, Ladislau Csaky și Christofor Pasko promițând conducerii de la București eliberarea lui Sava și restabilirea libertăților Bisericii românești din Transilvania[87]. Sava Brancovici a fost eliberat, dar a murit curând, în anul 1683.

Iosif Budai a fost acceptat cu greu de domnitorul Șerban Cantacuzino și de mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei, fapt confirmat în scrisoarea trimisă de domnitorul de la București lui Apafi la 4 septembrie 1680[88]. Acceptarea noului mitropolit s-a datorat doar dorinței ca românii ardeleni să nu rămână fără păstor[89].

Dar urmașul lui Iosif Budai, grecul *Ioasaf (1682-1683)*, a fost ales nu de Soborul mare al Bisericii românești din Ardeal, ci de Soborul Mitropoliei Ungrovlahiei, la 1 aprilie 1682, motivația fiind tocmai vechiul drept al Mitropoliei Ungrovlahiei de a avea grijă de Biserica din Transilvania[90]. Datorită intervenției domnitorului muntean, Ioasaf a fost recunoscut de Apafi, însă modul alegerii sale a dus la neacceptarea sa de către

[86] Șt. Meteș, *op.cit.*, p. 286.

[87] Documentul din 21 august 1681 tipărit în Cipariu, *Archivu*..., p. 652. A se vedea și Mangra, *op.cit.*, p. 123.

[88] Șt. Meteș, *op.cit.*, p.301-302.

[89] Acest fapt este arătat atât în scrisoarea mai sus citată, precum și în *Condica Sfântă a Mitropoliei Ungrovlahiei*, actul nr. XV, în „Biserica Ortodoxă Română", VIII, 1883, p. 403.

[90] *Condica Sfântă*..., actul nr. XVII, *loc. cit.*, p. 406, unde se spune: „modestia noastră primind de sus și de la început îngrijirea acelei Mitropolii, de a stabili în dânsa Mitropolit".

o parte a protopopilor ardeleni, un număr de şapte protestând imediat după sosirea lui Ioasaf în Transilvania[91].

Cu acest prilej, „dreptul bisericesc ardelean suferă o schimbare radicală, introdusă de Şerban Cantacuzino şi mitropolitul Teodosie, prin care mitropoliţii de la Alba Iulia se aleg de sinodul episcopesc al Ungrovlahiei, cu aprobarea domnului"[92]. Urmaşii lui Ioasaf pe scaunul vlădicesc de la Alba Iulia au fost aleşi, ce-i drept, de soborul Bisericii ardelene, dar realeşi şi de sinodul Mitropoliei Ungrovlahiei dintr-un număr de mai mulţi „candidaţi"[93]. Însă din modul alegerii lui Varlaam, putem trage concluzia că alegerea din sinodul de la Bucureşti era doar o formalitate juridică, pentru a justifica revendicările Mitropoliei Ungrovlahiei de jurisdicţie asupra Bisericii ardelene. După moartea lui Sava, Şerban Cantacuzino i-a cerut lui Apafi să fie recunoscut ca succesor un anumit preot cu numele Ieremia. Sinodul protopopilor ardeleni l-a ales însă pe Varlaam. Acesta a plecat la Bucureşti, unde s-a întrunit sinodul mitropolitan care l-a „ales" până la urmă, dintr-un număr de şase „candidaţi"[94].

Important este însă faptul că toţi „cei aleşi" până la urmă de Sinodul Mitropoliei Ungrovlahiei au fost obligaţi să semneze o mărturisire de credinţă, cea mai cunoscută fiind aceea a lui Atanasie Anghel, redactată de patriarhul Dositei al Ierusalimului[95].

Trăgând acum o concluzie în ceea ce priveşte regimul confesional din Principatul autonom al Transilvaniei, putem afirma următoarele:

Confesiunile ardelene au fost împărţite în confesiuni legale şi ilegale. Între cele legale s-au diferenţiat: a) cele recepte şi b) cele tolerate în mod condiţionat.

Biserica Ortodoxă din Transilvania a fost o confesiune tolerată, fiind vorba de o toleranţă negativă. Puterea politică a principatului nu a scos cultul ortodox în afara legii, ci a încercat o reformare a acestuia, precum şi o apropiere administrativă a Bisericii Ortodoxe de cea Reformată. Din punct de vedere administrativ, autorităţile calvine au considerat că au reuşit o unificare a Bisericii româneşti cu cea maghiară-

[91] Oponenţii au convocat în iulie 1682 un sobor transformat în scaun de judecată. Deşi Ioasaf a declarat că renunţă la scaun, totuşi a rămas în Transilvania, căci anul următor a avut loc un alt sobor, la care au participat 223 preoţi şi câţiva protopopi partizani ai lui Ioasaf. Astfel, acest mitropolit a păstorit până la moartea sa intervenită la sfârşitul anului 1683 (vezi Meteş, *op.cit.*, p. 302-314).

[92] Ion Matei, *op. cit.*, p. 53.

[93] Sava din Veştem a fost ales mai întâi de soborul ardelean din 27 iunie 1684 (conform Meteş, *Istoria...*, p. 314), iar mai apoi, de sinodul Mitropoliei de la Bucureşti (conform *Condica Sfântă...*, actul nr. XIX, *loc. cit.*, p. 625). Varlaam (1685-1692) a fost ales la rândul sau de sinodul Mitropoliei Ungrovlahiei (conform *Condica Sfânta...*, actul nr. XXI, *loc. cit.*, p. 627-628). Nu avem documentele sinoadelor care i-au ales pe Teofil (1692-1697) şi Atanasie Anghel (1697-1713), fiind posibil să fi fost numiţi direct de conducerea politică a Transilvaniei. Ambii au fost însă aleşi de sinodul de la Bucureşti (conform *Condica Sfântă...*, actul nr. XXIV, *loc. cit.*, p. 631-632 şi, respectiv, actul nr. XXVIII, p. 641-642).

[94] Şt. Meteş, *op.cit.*, p. 316.

[95] Aceste mărturisiri se găsesc în *Condica Sfântă...*, actele nr. XVI, XVIII, XX, XXII, XXV, XXIX. Instrucţia dată de patriarhul Dositei se află tot acolo, la p. 714-721, dar a fost tipărită şi de Cipariu, *Acte si fragmente...*, p. 240-251.

calvină[96]. Însă această „unitate" a avut urmări minime asupra învățăturilor dogmatice. A existat doar un succes în privința introducerii limbii române în cult, succes condiționat însă de mișcarea, desfășurată în aceeași direcție, în Biserica din Țara Românească.

Conform opiniei lui David Prodan[97], acțiunile de reformare a Bisericii românești au avut ca urmare o accentuare a caracterului național al Ortodoxiei. Nobilimea veche românească a aderat la calvinism, în timp ce poporul de rând a rămas ancorat în Ortodoxie. Religia românească, Ortodoxia, a coborât în adâncime, a îmbrăcat forme populare, s-a îmbibat cu credințe și obiceiuri primare. Prin aceasta a devenit o ortodoxie proprie, componentă a etnicului românesc. Religiozitatea românească a devenit o caracteristică a poporului român, un semn al identității sale. Drept rezultat s-a accentuat și mai mult separația dintre români și celelalte națiuni din Transilvania. Conducerea reformată a Transilvaniei a încercat să-și îndrepte acțiunile direct spre poporul de rând. Și-a dat seama că nu poate rezolva nimic prin propagandă teologică. De aceea a coborât spre formele de religiozitate atât de sensibile poporului (din moment ce constituiau o caracteristică a lui). A pătruns în ritualuri, în complexul credințelor populare, încercând schimbarea religiozității, a ritualurilor (închinarea la icoane, posturile, împărtășania). S-a lovit însă de zidul unei credințe populare conservative și inaccesibile. Insistența calvină a avut ca urmare o întărire a conștiinței de sine din partea românilor, dar și de izolare, care a dus la sentimentul de repulsie față de celelalte populații din Ardeal, și în același timp dispreț reciproc. Ungurii calvini și sașii luterani respingeau religiozitatea românilor (pe care o considera primitivă), dar și încăpățânarea de a rămâne în obiceiurile lor, de a nu primi noul, reforma „mai cultă". Credința religioasă a românilor, ba chiar și etnia acestora a început să fie privită cu dispreț. Caracteristica este, în acest sens, afirmația cancelarului Nicolae Bethlen către iezuitul Neurautter: „Mare lucru ai primit și greu, a învăța pe proști, preoții și norodul românesc, carii nu știu alta, nici au altă religie, fără numai: *așa am pomenit*"[98].

Lect. Dr. PAUL BRUSANOWSKI
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Some considerations on the relations between the Romanian Orthodox Church and the state authorities of the autonomous Principate of Transylvania (1541-1690). *The author analyzes first the confessional legislation of the Principality*

[96] Istoricul maghiar reformat din secolul al XVIII-lea, Petru Bod, a structurat lucrarea sa *Brevis valachorum Transylvaniam incolentium cum historia*, în următoarele părți: unirea Bisericii românești cu Biserica reformată și, apoi, unirea Bisericii românești cu Biserica Catolică. Lucrarea lui Bod a rămas în manuscris până în anul 2000, fiind tipărită la Alba Iulia, sub îngrijirea istoricilor Ana Dumitran, Nicolae Dănilă și Gúdor Botond.

[97] David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ed. III, București, 1984, p. 105-109.

[98] Șincai, *Hronica românilor*, vol. III, p. 274.

of Transylvania in the 16th and 17th centuries. There were legal churches and illegal confessions. The legal churches were divided into receipted (Roman-Catholic, Lutheran, Reformed and Unitarian) and tolerated (Orthodox, Armenians and also the Jewish communities). The members of the receipted churches had the right to participate in the political life of the principality. All the receipted churches were equally represented in the Transylvanian Parliament (Diet) and in the Government. The clergy of all these receipted churches had the prerogatives of noblemen. Nevertheless, the Catholic Church was in an inferior position, because it was led not by a bishop but a vicar. The members of the tolerated churches were allowed to worship, but they were eliminated from taking up offices in the government. The illegal confessions were especially radical Protestants, e.g. the Sabbatarians. The second part of the article presents a short history of the relationship between the tolerated Romanian Orthodox people and the authorities. In a first stage, the Protestant leaders of the principality established a Reformed Romanian Church, led by three bishops (between 1566-1577). But the next dynasty, i.e. the Catholic Bathorys, supported the Orthodox Church against these Reformed Romanians. The 17th century was characterized by a serious policy of Calvinistic proselytism, carried out by the princes. Their wish was to reform the Orthodox Church and to put order in its administration. The Orthodox metropolitan became a vicar of the Reformed superintendent. The common people resisted and rejected all the pressures. The result was distrust and misunderstanding between the Romanians and the other nationalities of Transylvania.

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 143-151.
Lect. dr. Ciprian Streza

ANAFORAUA VEST-SIRIANĂ: PARADIGMĂ A ANAFORALELOR EUHARISTICE BIZANTINE

Liturghiile bizantine aflate astăzi în uzul Bisericilor Ortodoxe sunt rezultatul unui îndelung proces de evoluţie. Nucleul lor, sau mai bine spus esenţa lor inalterabilă şi veşnică, este „un dat", care a rămas neschimbat în toate secolele, „ein Gegebenes", după expresia lui Anton Baumstark[1], dar ele sunt şi „un devenit", „ein Gewordenes", pentru că formele lor de exprimare care au îmbrăcat actul liturgic în cuvinte au cunoscut o continuă evoluţie.

Săvârşită pentru prima dată de Mântuitorul la Cina cea de Taină, repetată apoi la porunca Lui de Sfinţii Apostoli şi de urmaşii acestora, Liturghia creştină primară a fost în nucleul ei un tot unitar, însă în formele ei de manifestare în decursul timpului ea a devenit „un compus", „una cosa cipollata" după expresia lui Robert Taft[2], în care doar prin îndepărtarea straturile mai noi se poate ajunge la formele ei de expresie originare.

Aceasta este sarcina ştiinţei liturgicii comparate. Scopul ei este de a sistematiza, de a aranja, de a clasifica şi de a analiza elementele componente ale unei anaforale euharistice şi apoi de a le relaţiona între ele şi a le raporta la cele conţinute în alte formulare euhologice, pentru a putea astfel depista stratul originar al acestui text cultic. Elementele constitutive ale unei anaforale euharistice trebuie să fie analizate în evoluţia lor şi interpretate în semnificaţia lor[3].

Pornind de la premisa că anaforalele euharistice ale ritului bizantin aflate astăzi în uzul Bisericii ortodoxe au cunoscut o evoluţie „în straturi", un prim pas ce trebuie făcut este de a le defini originile Liturghiei creştine şi de a analiza procesul de evoluţie al ei care a dus la apariţia riturilor bizantine în contextul tradiţiei liturgice a Siriei de vest[4].

[1] A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3.

[2] *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355: „Liturghia poate fi descrisă prin analogie cu o ceapă, fiind compusă ca şi ceapa din mai multe straturi, din care strat după strat poate fi îndepărtat pentru a ajunge la frunzele mai vechi."

[3] A se vedea: Robert Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs*, (=OCA 238), Roma, 1991, p. XXX ş.u.

[4] Robert Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual...*, p.364; 366. A se vedea capitolul dedicat metodologiei liturgicii comparate.

Prin sistematizarea şi relaţionarea între ele a acestor elemente constitutive ale textului euharistic şi încadrarea lor în contextul general al evoluţiei Liturghiei creştine pot fi explicate multe din datele rămase încă necunoscute, pot fi ridicate noi semne de întrebare şi pot fi chestionate vechile cadre de interpretare.

ORIGINE

Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, prin vechimea şi evoluţia ei, poate fi privită ca textul euharistic emblematic pentru înţelegerea originii şi dezvoltării ritului liturgic bizantin. Ea aparţine tipului vest-sirian, iar pentru a putea înţelege începuturile şi structura ei este absolut necesară o încadrare a acestui formular euhologic în istoria şi evoluţia textului euharistic în general şi o subliniere a particularităţilor de structură ce le-a dobândit în decursul timpului.

S-au făcut încercări numeroase de sistematizare a principalelor teorii referitoare la originea şi evoluţia anaforalei[5], iar consensul general al cercetătorilor este că *originea*, *conţinutul* şi *structura* textelor creştine nu pot fi înţelese în afara contextului cultic iudaic al secolelor I î.d.H. – I d.H[6]. În căutarea rădăcinilor Euharistiei creştine s-a pornit de la formularul euhologic de binecuvântare (berakah), care însoţeşte toate actele cultice centrale ale cultului iudaic, iar în mod special, de la binecuvântarea după cină (birkat-ha-mazon), pe care se presupune că şi Mântuitorul a rostit-o la Cina cea de Taină, şi care a fost văzută ca modelul de la care anaforaua creştină a preluat structura euhologică într-o formulare şi un conţinut cu totul nou, marcând astfel transformarea ritualului în sacrament[7].

---

[5] Încercări remarcabile în acest sens au făcut H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt, 1976; P. Fielder, *Probleme der Abendmahlforschung*, Archiv für Liturgiewissenschaft 24(1982), p. 190-223; G. Cuming, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research* în B.D. Spinks (ed), *The Sacrifice of Praise*, (=Biliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia 19), Roma, 1981, p. 65-69; P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, Oxford 1992, p. 131-160.

[6] Cultul iudaic reprezintă punctul de plecare în căutarea originilor anaforalei euharistice pentru marea majoritate a studiilor ce au apărut. Ca fundamentale şi definitorii în acest sens pot fi amintite: W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 172-174; Frank Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londra, 1928, p. 59-97; Felix. L. Cirlot, *The Early Eucharist*, Londra, 1939, p. 69-72; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955; Gr. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londra, 1970; L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique*, Tournai, 1968; A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*.(=The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21) Washington, 1981; L. Ligier, *Les origines de la priere eucharistique: de la Céne du Seigneur a l'Euharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 181-202; H. J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1981.

[7] Seder Amram Gaon în sec. IX este primul document care redă textul întregii binecuvântări Birkat ha-Mazon. Louis Finkelstein în celebrul său articol: *The Birkhat ha mazon*, din Jewish Quarterly Review XIX, (1928-1929), p. 218-219, compară mai multe variante ale acestui text, stabilind faptul că textul în versiunea cea mai simplă şi cea mai concisă este textul cel mai vechi. Studiul critic al lui Louis

Cele şapte acte fundamentale ale Mântuitorului din cadrul Cinei celei de taină, când Iisus, săvârşind o cină frăţească specifică (havuroth), a luat pâinea (1), a binecuvântat-o (2), a frânt-o (3), şi a dat-o (4); apoi a luat paharul (5), a mulţumit (6) şi l-a dat ucenicilor (7), s-au restrâns în practica apostolică primară la patru: 1. Aducerea: pâinea şi vinul erau „luate" şi aduse la altar; 2. Rugăciunea: proestosul aducea mulţumire lui Dumnezeu asupra darurilor şi prin invocare darurile erau transformate în Trupul şi Sângele Domnului; 3. Frângerea: pâinea era frântă şi împărţită; 4. Împărtăşirea: credincioşii se împărtăşeau cu Sfintele Daruri. Ele au fost însoţite dintru început de rugăciuni improvizate, inspirate în mare parte din cultul iudaic. Este cert faptul că anaforaua euharistică primară s-a constituit pe structura euhologică: binecuvântare – mulţumire – cerere a binecuvântării după cină (birkhat ha mazon) precum şi pe baza altor elemente ale cultului sinagogal, însă Biserica creştină nu s-a simţit obligată să preia cu stricteţe nici structura, nici tematica, nici registrele verbale ale formularelor euhologice iudaice, ci a ştiut să le folosească într-un mod unic, umplându-le de sensuri noi.

Anaforaua euharistică, centrată fiind pe tema „mulţumirii", a transformat binecuvântarea ce introducea şi consacra orice rugăciune a cultului iudaic[8] în doxologie, care a ajuns astfel să prefaţeze mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru întreaga iconomie

---

Finkelstein arată că textul cel mai scurt şi anume al versiunii Siddur R. Sa'dyah'Gaon, este cel mai aproape de textul palestinian primitiv, rostit probabil în epoca Noului Testament. Mult timp rugăciunile s-au transmis doar prin forma nescrisă, datorită opoziţiei rabinilor de a aşterne în scris o tradiţie deliberat orală, fapt ce a permis întotdeauna o adăugare de noi elemente, dar nu şi omiterea lor. A se vedea: Stefan C. Reif, *Early History of Jewish Worship*, în Paul F. Bradshaw-Lawrence-A.Hoffman, (eds), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame şi Londra, 1991, p. 111. Iată textul critic al binecuvântării după cină (birkhat ha mazon), aşa cum a fost el editat de Louis Finkelstein:

1) Barukh attah:

Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel care hrăneşti lumea întreagă cu bunătate, har şi milostivire.

Fii binecuvântat Doamne Tu Care hrăneşti toată făptura.

2) Nodeh:

Îţi mulţumim Doamne, Dumnezeul nostru, căci Tu ne-ai dat nouă spre moştenire o ţară frumoasă şi plăcută, Legământul, Legea, viaţa şi hrana.

[aici avea locul embolismul instituţional al sărbătorii]

Fii binecuvântat Doamne pentru ţara aceasta şi pentru hrană.

3) Rahem:

Ai milă Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de Templul Tău, de sfântul şi marele altar, asupra căruia Numele Tău este invocat şi binevoieşte a reface la locul ei împărăţia lui David şi a reconstrui curând Ierusalimul.

[aici avea locul embolismul cu nuanţă epicletică, ya'aleh we-yavo, care imploră dragostea lui Dumnezeu şi bunătatea Lui pentru reunificarea poporului ales şi rezidirea casei lui David]

Fii binecuvântat Doamne care zideşti Ierusalimul.

[8] Centralitatea binecuvântării în cultul iudaic este ceea ce conferă echilibru acestui cult şi îi asigura continuitatea şi posibilitatea umplerii de sensuri noi în noua celebrare cultică creştină. Rolul dominant al binecuvântării în iudaism vorbeşte şi despre conştiinţa necesităţii împlinirii eshatologice. Anaforaua creştină, atât la nivelul expresiei, cât şi al noii Realităţi pe care o exprimă şi o face prezentă, este împlinirea acestei aşteptări a eonului celui nou.

a mântuirii şi să încheie cererea pentru transformarea Darurilor. Acesta este stratul cel mai vechi şi primar al oricărei anaforale euharistice: o rugăciune de mulţumire şi de cerere încadrată de doxologie. Pe acest nucleu originar al textului euharistic creştin se vor grefa, fie prin inserţie, fie prin adăugare, toate celelalte elemente componente ale anaforalei euharistice de mai târziu.

Unii liturgişti precum Louis Ligier[9] şi Geoffrey Cumig[10] au demonstrat, pe baza analizei unor vechi anaforale euharistice precum Anaforaua celor doisprezece Apostoli, cea a Sfinţilor Addai şi Mari, cea a Sfântului Marcu, a Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Vasile cel Mare în versiunea ei egipteană că în această prima parte a anaforalei, în Rugăciune teologică, poate fi identificat stratul cel mai vechi al textului euharistic creştin. Aceste „mini anaforale", caracterizate prin simplitate şi scurtime, conţin o mulţumire pentru creaţie şi pentru iconomia mântuirii care se încheie cu o doxologie şi „constituie un formular euhologic complet la care nu mai este nevoie să fie adăugat nici un Sanctus sau vreun alt embolism narativ"[11].

În mod cert, rugăciunea cu care debuta anaforaua euharistică trebuia să fie măcar în parte, dacă nu în totalitate, un răspuns chemării de a mulţumi lui Dumnezeu exprimate în dialogul introductiv. Celelalte elemente componente ale textului euharistic, precum Sanctusul sau Dipticele s-au adăugat în timp acestui strat străvechi al formularului euhologic.

Dacă cele mai vechi anaforale euharistice au o structură simplă, bipartită, conţinând o secţiune de mulţumire şi una de cerere, în condiţiile în care modelul euhologic: binecuvântare – mulţumire – cerere al binecuvântării după cină (birkhat ha mazon) a fost reformulat prin asimilarea primei secţiuni de binecuvântare cu cea de a doua, cea de mulţumire, textele euhologice de mai târziu, cum este şi anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, revin la structura tripartită, dar într-o manieră cu totul nouă, în cadrele date ale unei triadologii bine definite, atent şi precis exprimate în textul cultic: Prima secţiune a anaforalei (Rugăciunea Teologică) este una doxologică, de laudă şi preamărire a lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime şi a lucrării Lui în lume care se încheie prin Sanctus, prin veşnicul imnul adus de îngeri măreţiei şi slavei nepieritoare a lui Dumnezeu. Cea de a doua secţiune, (Rugăciunea Hristologică) cea după Sanctus este dedicată mulţumirii pentru întreaga iconomie a mântuirii, care culminează cu amintirea instituirii Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină. Ultima secţiune este cea de cerere, începând cu epicleza şi continuând cu dipticele. Fiecare din cele trei secţiuni este consacrată uneia din Persoanele Sfintei Treimi, iar anaforaua ca tot este adresată Tatălui[12]. Această

[9] Louis Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*. Questions liturgiques 53 (1972), p. 196 şi urm. Articolul a apărut şi în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer:From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 179 şi urm.

[10] G. Cuming, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335-345; Idem, *Four Very Early Anaphoras*, Worship 58 (1984), p. 168-172.

[11] Louis Ligier, *The Origins of the*....p.179.

[12] Prima parte a anaforalei este dedicată Tatălui, ca Făcător a toate şi Proniator, cea de a doua parte este consacrată iconomiei mântuirii împlinite de Mântuitorul Iisus Hristos şi culminează în anamneză

structură şi unitate teologică este caracteristica principală şi distinctivă a textului euharistic creştin în comparaţie cu formularele euhologice ale cultului iudaic. „Însuşi Mântuitorul la Cina cea de Taină, cum afirmă Sfântul Evanghelist Ioan, s-a adresat Tatălui să preamărească Numele Său şi a îndemnat pe Sfinţii Apostoli să se adune şi să se roage «în al Său Nume» (Ioan 16, 24-26; 17,6). La vremea sa, Sfântul Apostol Pavel aminteşte şi el de această adresare a rugăciunii de mulţumire către Tatăl prin Fiul (Efes 5, 20; Col 3, 17). De aceea toate anaforalele euharistice se adresează Tatălui, în Numele Fiului, şi a misterului Său pascal, prin comuniunea Sfântului Duh"[13].

Structura anaforalei vest siriene aşa cum se prezintă ea astăzi nu poate fi înţeleasă şi analizată decât pornind de la schema generală a vechilor anaforale creştine. Bipartite ca tematică, ele debutează şi sfârşesc printr-o doxologie şi sunt centrate pe cele două acte fundamentale cultice esenţiale: mulţumirea şi cererea. Ele cuprind uneori trei secţiuni: două de mulţumire separate între ele de Sanctus şi una de cerere, ce au fost dintru început foarte „flexibile", modelându-se în funcţie de inserţiile sau adăugirile făcute în decursul evoluţiei lor[14].

Massey Shepherd porneşte în reconstituirea schemei anaforalei vest siriene primare nu de la structura formularelor euharistice cunoscute astăzi ca făcând parte din tipul vest sirian, ci comparând acele pasaje din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur şi ale lui Teodor de Mopsuestia în care pot fi găsite indicaţii despre conţinutul şi structura textului euharistic antiohian din secolul 4[15]. Studiul său comparativ a dus la stabilirea următoarei structuri a textului euharistic de tip vest sirian:

1. O prefaţă de laudă a lui Dumnezeu Unul în Treime în care Biserica se alătură oştilor îngereşti în cântarea Sanctusului.

2. O mulţumire pentru memorabilia Dei, pentru întreaga iconomie a mântuirii: crearea omului, purtarea de grija a lui Dumnezeu faţă de omul căzut, Întruparea,

---

şi în amintirea naraţiunii instituirii Sfintei Euharistii. Cea de a treia parte începând cu epicleza stă sub semnul lucrării Sfântului Duh, prin Care şi în Care rugăciunile comunităţii se înalţă către Tatăl pe baza jertfei Fiului. A se vedea: A. Gerhards, *Zu wem beten? Die These Joseph Andreas Jungmanns (+ 1975), über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebetes im Licht der neueren Forschung*, Liturgisches Jahrbuch 32 (1982), p. 219-30.

[13] Louis Ligier, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 48.

[14] Enrico Mazza, în *La structure des anaphores alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), p. 5 este de părere că cele trei secţiuni ale vechilor texte euhologice trebuie tratate ca nişte „unităţi literare" şi nu ca unele „teologice", în sensul că pe aceste unităţi s-au grefat mai târziu textele care au dobândit o semnificaţie teologică aparte.

[15] Massey Shephard, *The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy*, DOP 15 (1961), p. 37. Autorul a folosit următoarele surse: pentru Sfântul Ioan Gură de Aur: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, tomul 1, Oxford, 1896, p. 475-481; iar pentru Teodor de Mopsuestia: R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchètiques de Théodore de Mopsueste*, (=Studi e testi 145), Cita del Vaticano, 1949. Excelente studii despre Liturghia descrisă de Teodor de Mopsuestia pot fi găsite la: H. Lietzmann, *Die Liturgie de Theodor von Mopsuestia*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wiessenschaften 23 (1933), p. 915-936; şi la F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington, 1942.

Patimile, Învierea, Înălţarea, trimiterea Sfântului Duh, care se încheie prin amintirea instituirii Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină.

3. Epicleza, sau invocarea Sfântului Duh asupra Darurilor pentru transformarea lor în Trupul şi Sângele Mântuitorului.

4. O rugăciune de cerere pentru pacea şi bunăstarea Bisericii şi a tuturor membrilor ei atât vii cât şi adormiţi.

Această încercare de reconstruire a „paleo-anaforalei" antiohiene din studiul comparativ al scrierilor celor doi părinţi bisericeşti coincide cu structura textului euharistic aflat astăzi în uz, pe care Louis Bouyer astfel o sistematizează:

1. O primă parte de mulţumire, care culminează în imnul numit Sanctus.

2. O a doua parte de mulţumire, ce se sfârşeşte cu naraţiunea instituirii Sfintei Euharistii.

3. O rugăciune de un tip particular şi totuşi universal folosită, numită „Anamneză", o reluare dar şi un răspuns la porunca specială a Mântuitorului adresată Apostolilor şi urmaşilor lor: „Aceasta să o faceţi întru pomenirea mea" (Lc 22, 19; I Cor 11, 24-25).

4. O altă rugăciune, Epicleza, o invocare de pogorâre a Sfântului Duh pentru transformarea Darurilor în Trupul şi Sângele Mântuitorului şi o cerere pentru ca Dumnezeu să primească această jertfă nesângeroasă şi să trimită harul Său celor care iau parte la sinaxa euharistică.

5. O serie de cereri de mijlocire, numite Diptice.

6. O doxologie finală trinitară[16].

John Fenwick remarcă două diferenţe fundamentale între cele două încercări de reliefare a structurii anaforalei euharistice vest-siriene[17]:

1. Bouyer pare să trateze întreaga secţiune premergătoare cuvintelor de instituire ca pe o singură rugăciune de mulţumire unitară, divizată însă în două prin inserţia Sanctusului. Structura anaforalei dedusă de Shepherd sugerează însă că textul euhologic înainte de Sanctus constituie o unitate de sine stătătoare, o posibilă reminiscenţă a unei anaforale primare la care a fost adăugat imnul Trisaghion[18].

2. Schema propusă de Shepherd nu aminteşte de Anamneză, căci nici Sfântul Ioan Gură de Aur, nici Teodor de Mopsuestia nu menţionează această rugăciune specifică a anaforalei antiohiene. Însă datorită faptului că anamneza împreună cu naraţiunea instituirii Sfintei Euharistii formau o secţiune unitară[19], iar cuvintele Cinei celei de Taină apar

[16] Louis Bouyer, *Eucharistie*..., p. 144.

[17] John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin*, (=OCA 240), Roma, 1992, p. 15.

[18] A se vedea opiniile lui G. Cuming expuse mai sus.

[19] „Actul anamnetic este la fel de important ca cel al cuvintelor de instituire şi nu poate fi disociat de acesta" sugerează Louis Ligier, *The Origins*....p. 180.

menționate de Sfântul Ioan Gură de Aur[20], este foarte probabil ca anaforaua antiohiană, în pofida lipsei oricări menționări, să fi avut o rugăciune de anamneză, la fel cum alte anaforale ale secolului patru, precum Tradiția Apostolică și cea descrisă de Sfântul Ambrozie al Milanului în De Sacramentis, conțin această secțiune[21].

Notate fiind aceste observații și sintetizând cele două analize făcute structurii textului euharistic antiohian al secolului patru, anaforaua vest siriană și inclusiv cea a Sfântului Vasile cel Mare poate fi divizată în următoarele secțiuni:

Prefață- Dialog introductiv
Pre-Sanctus sau Rugăciunea Teologică
Sanctus sau Trisaghionul bilblic
Post-Sanctus
Cuvintele de instituire
Anamneza
Epicleza
Dipticele
Doxologia finală

Dincolo de această încercare de cuprindere într-o schemă, metodologică mai mult, a textului euharistic, trebuie subliniat faptul că anaforaua vest-siriană este un tot unitar, cu o unitate logică impecabilă, cu o structură trinitară bine definită. Prima parte (pre Sanctus) este dominată de Persoana Tatălui, a doua (post Sanctus, Cuvintele de instituire, Anamneza) este o mulțumire pentru iconomia mântuirii împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos, iar a treia parte a anaforalei are în centru lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh, Care este invocat ca să transforme Sfintele Daruri spre împlinirea eshatologică a noului Israel. Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi nu sunt separate Una de Cealaltă. Lucrarea lor comună și dragostea Lor arătată umanității din bunăvoința Tatălui prin jerfta Fiului și prin venirea Sfântului Duh sunt temele centrale ale textelor euharistice bizantine. Elaborarea teologică de care aceste texte dau dovadă sugerează o remaniere masivă a materialului tradițional semitic și o reformulare a lui după normele retoricii grecești în cadrele definite ale înaltei teologhisiri patristice a secolului IV[22].

Anaforaua creștină se situează în continuitate cu tradiția euholgică iudaică: libertatea de a improviza a episcopului în cadrele unei scheme generale date a celebrării euharistice a dus la conturarea formularelor euhologice, care cu timpul au ajuns să fie fixate în scris și adoptate de diferitele Biserici locale. Cele mai cunoscute anaforale și cele ale

[20] A se vedea: Brightman, *Liturgies Eastern and Western...*, p. 474; Franz van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus*, (= OCA 187), Roma, 1970, p. 287 ş.u.

[21] A se vedea: Anton Hänggi și Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, p. 81 și 421.

[22] Bouyer, *Eucharistie...*, p. 244.

metropolelor s-au impus, alcătuind diferitele rituri liturgice aşa cum sunt ele cunoscute astăzi[23]. Robert Taft distinge patru etape în procesul dezvoltării Liturghiei euharistice[24]:

1. Într-o primă etapă, „Cina Domnului" s-a separat de agapă, fiind prefaţată de ceea ce mai târziu se va numi „Liturghia Cuvântului".

2. A doua etapă este cea a Rânduielilor bisericeşti [Church Orders], în care apar formulare liturgice fixate deja în scris. Toate diferă între ele, indicând faptul că nici una nu este „Liturghia apostolică", „sursa originară" din care ar fi derivat toate anaforalele de mai târziu.

3. După Edictul de la Milan din 313, cultul creştin a devenit cultul oficial public şi astfel dezvoltarea formularelor euhologice se accentuează. Acum diferitele rituri euharistice se unifică, variantele textelor anaforice mai puţin folosite sau mai puţin cunoscute sunt înlăturate. Bisericile locale se grupează în „federaţii" în jurul scaunelor patriarhale, proces care a stimulat şi o unificare şi o standardizare corespunzătoare a practicii liturgice. Prin urmare, procesul formării riturilor nu este unul de diversificare, ci de unificare, şi ceea ce poate fi găsit în textele euhologice rămase până astăzi, nu sunt sinteza a ceea ce a fost mai înainte, ci mai curând rezultatul unei evoluţii selective, în care au supravieţuit acele formulare mai cunoscute şi mai folosite, iar nu în mod necesar cele mai bune.

4. Într-o ultimă etapă, familiile liturgice au continuat să se dezvolte, dar acum ca entităţi deja formate şi distincte între ele.

În urma acestui scurt excurs asupra originii şi evoluţiei anaforalei euharistice creştine câteva observaţii conclusive se impun:

Originea anaforalei euharistice este legată de ceea ce s-a petrecut la Cina de taină, în care Mântuitorul a instituit nu doar un simplu ritual, adică ceva rostit, ci mai curând o acţiune, ceva săvârşit, sau mai bine spus, o continuare a unei „acţiuni" tradiţionale iudaice, dar într-o înţelegere cu totul nouă. Originea anaforalei nu poate fi găsită în mod exclusiv în textul *unuia* din formularele euhologice ale cultului iudaic, ci mai curând în preluarea şi în reformularea în creştinism a structurii generale a textului euhologic iudaic (binecuvântare – mulţumire – cerere), care stă la baza binecuvântării după cină (birkatha-mazon) şi pe care însă Biserica primară nu s-a simţit obligată să o urmeze cu exactitate, ci a adaptat-o şi a modificat-o, dându-i un conţinut şi un sens cu totul nou[25].

[23] Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Euharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*,(=Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 47 ş.u.

[24] *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, Orientalia Christiana Periodica 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 ş.u.; Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355-367; Idem, *The Byzantine Rite. A Short History*, (=American Essays in Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1992, p. 12-85.

[25] Bryan Spinks semnalează pericolul pentru cercetarea liturgică de a evidenţia doar continuitatea dintre tradiţia cultică iudaică şi cea creştină, în defavoarea unicităţii şi varietăţii fiecăreia dintre ele (*Beware the Liturgical Horses!...*, p. 219).

Centralitatea temei „euharistice" în anaforaua creştină a dus şi la modificarea esenţială a structurii: binecuvântare – mulţumire – cerere, folosită în cultic iudaic. Astfel, prima secţiune, cea a binecuvântării a fost reformulată în doxologie şi a fuzionat cu cea de a doua secţiune, cea de mulţumire dând naştere unei noi structuri bipartite: mulţumire – cerere, constituind astfel nucleul originar al textului euharistic creştin, pe care se vor grefa, fie prin inserţie, fie prin adăugare toate celelalte elemente componente ale anaforalei euharistice de mai târziu.

Cercetarea liturgică mai nouă, revizuind presupunerile „Liturgicii clasice", concepe sensul evoluţiei anaforalei euharistice de la o varietate spre uniformitate, de la o libertate a improvizării în diferitele şi diversele comunităţi creştine la stabilirea şi fixarea în scris a textului euharistic şi, în cele din urmă, la o uniformizare a lui treptată, ca o consecinţă directă a evoluţiei istoric-sociale a Bisericii[26].

Lect. Dr. CIPRIAN STREZA,
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Antiochene Anaphora, the model for Eucharistic Byzantine Anaphora. *The Byzantine Anaphora basically has two main parts: the first one is praise and thanksgiving divided into two by the Sanctus, and the second part is supplication, which ends with a doxology. The Liturgies of St Basil and St John Chrysostom are following the structure and the basic outline of the Antiochene Anaphora. They start with a preface of praise of the Holy Trinity, which ends with the heavenly hymn of the Sanctus. The recital of the memorabilia Dei, of the wondrous works of God in the salvation of mankind, to which is included a recalling of the institution of the Eucharist at the Last Supper, is introducing the main part of the anaphora, the Epiclesis or the Invocation of the Holy Spirit for the consecration of the offered gifts of bread and wine as the Body and Blood of Christ. The Epiclesis is followed by a supplication for the worthy benefits to those who will take the Holy Communion and by an Intercession for the peace and welfare of the Church in all its members, both living and dead.*

[26] Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy...*, p. 3-7.

RT, 88 (2006), nr. 2, p. 152-162.
Ierom. dr. Vasile Bîrzu

ORIGINILE VIRTUȚII LA FERICITUL DIADOH AL FOTICEII

Concepția răspândită de disputele evagriană și messaliană[1] în secolele al IV-lea și al V-lea, privind originea, natura și modul de însușire de către firea omenească a virtuților, oscila între un raționalism intelectualizant ce diminua rolul afectivității sau al părții pătimitoare a sufletului în sădirea virtuților în suflet, virtutea însăși fiind socotită, după modelul platonic, o idee pură, o înțelepciune, o gnoză abstractă și cerebrală[2] fără consecințe asupra trupului și a afectivității acestuia, și un sentimentalism penticostalist ce exacerba rolul acestei afectivități definind ca atare starea de virtute ca stare de entuziasm și exaltare sentimentală plină de manifestări onirico-profetice și pietiste.

Cadrul antropologic pe care se grefau aceste concepții era unul de maximalism antropologic afirmat de pelagieni îndeosebi, prin concepția lor despre posibilitatea împlinirii autonome de către om a virtuții, în baza puterilor chipului divin din el, nedistruse în urma căderii originare, precum și pe concepția messaliană conform căreia doar rugăciunea exaltată poate dezrădăcina rădăcinile păcatului și sădi în suflet virtuțile. Sfântul Diadoh corectează amândouă aceste deviații întemeind efortul etic-ascetic de edificare spirituală printr-o doctrină profund ortodoxă despre rugăciunea isihastă, netulburată, în timpul căreia, prin simțirea minții (*aesthesis noera*, *diathesis*), ascetul rugător îmbracă, împropriază, sălășluiește virtuțile, habitusurile, realizând atât restaurarea chipului cât și „strălucirea asemănării". Pentru Sfântul Diadoh „chipul divin" din om aparține firii omenești, fiind dat de puterile și trăsăturile sufletești deja prezente în fire, peste care „harul pictează virtuțile înflorind asemănarea cu Dumnezeu"[3].

[1] Asupra rolului de sintetizator și moderator al Sfântului Diadoh în privința concepțiilor extreme afirmate de disputele evagriană și messaliană, a se vedea Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel, 1962, p. 116-117; pentru o privire de ansamblu asupra epocii și manifestării acestor dispute cf. Columba Stewart, '*Working the Earth of the Heart*', *The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991 și Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, The Cultural Construction of an early Christian Debate, Princeton University Press, 1992, New Jersey.

[2] Și tradiția platoniciană și stoică comună identifica virtutea cu rațiunea dreaptă și desăvârșită, iar Fericitul Augustin în *Solilocvii* I, cap. 2, definind rațiunea ca și ochi al spiritului, și virtutea perfectă ca rațiunea ce a ajuns la ținta propusă, se înscria pe aceeași linie. Fer. Augustin, *Soliloquia*, PL, vol. XXXII, col. 869-904.

[3] Sfântul Diadoh se inspiră cu mare probabilitate în a sa *Centurie Gnostică* cap. 89 (*KG* 89) din tratatul *De hominis opificio* al Sfântului Grigorie de Nyssa, PG XLIV, 137 A-B, cf. Ed. des Places s. j., *Diadoque de Photicé, Oeuvres Spirituelles*, Introduction, S. Ch. 5, p. 34.

Accentul pus de el pe lucrarea harului (implicată în definiţia pe care o dă chipului ca „mişcare cugetătoare a minţii"[4]), în opera de restaurare a însăşi „chipului" şi de realizare a „asemănării", identificate cu mintea, νοῦς–ul sau sufletul-duhul (πνεύμᾳ) în general şi, respectiv cu „frumuseţea sufletului dată de strălucirea gândurilor"[5], reliefează rolul esenţial deţinut de suflet în dinamica înălţării spirituale „de la chipul căzut, corupt, la asemănare deplină cu strălucirea harului divin", tocmai prin această putere a sufletului de a se mişca spiritual prin gândurile cu care lucrează. Tocmai prin acest dinamism, implicând sinergia cu harul divin, Sfântul Diadoh răspunde concepţiilor raţionaliste şi pietiste din epoca sa privind originea, natura şi modul de însuşire a virtuţilor de către suflet, putându-se vorbi în concepţia sa despre o origine naturală şi una harică a virtuţilor în funcţie de natura şi caracteristicile gândurilor – „seminţe ale virtuţilor", aşa cum le numeşte el –, „semănate cu lacrimi în pământul inimii"[6].

Aşadar, izbăvirea sufletului şi a trupului din robia gândurilor rele ce stau la originea păcatului şi a stării de patimă ce deformează chipul divin, se realizează prin virtuţi ca expresie a sinergiei divino-umane, realizată, în concepţia Sfântului Diadoh, în cadrul funcţiei spirituale numită de el „simţirea inimii": „toate virtuţile le primeşte mintea prin simţire, înaintând după o măsură şi rânduială negrăită"[7]. Pentru el, atât virtuţile sufleteşti, cât şi cele trupeşti au aceeaşi cale inefabilă de formare, prin „simţirea minţii". Dacă starea de patimă e produsă de dominarea gândurilor rele în minte, starea de virtute e, pentru Sfântul Diadoh, rod al gândurilor bune izvorâte de minte sub influenţa harului[8] sau trimise direct de la Dumnezeu (θεοπέμπτους), când cugetarea nu e tulburată[9].

Originea naturală a virtuţilor

Virtutea ţine, aşadar, în primul rând de funcţia raţională a sufletului, în acest fapt putându-se vedea influenţa concepţiilor antice semitice şi filosofice, preluate de Sfântul Diadoh direct din mediul spiritual contemporan lui, precum şi pe filiera inspiraţiei din scrierile gregoriene şi evagriene, iar, în al doilea rând, virtutea ţine de funcţiile irascibilă şi poftitoare ale sufletului exprimate prin funcţia spirituală a „simţirii minţii", ce îmbină simţirea şi intelectul în actul unificator al cunoaşterii harice. Tocmai această cunoaştere unificatoare, întemeiată în unitatea originară a sufletului şi a puterilor lui, oferă fundamentul concepţiei unitare a Sfântului Diadoh, asupra modului de formare al virtuţilor. Pentru a

[4] *KG* 78 (135, 21), cf. Diadoque de Photicé, *Oeuvres Spirituélles: Cent Chapitres gnostiques, Sermon pour l'Ascension de notre Seigneur Jesus Christ, Vision, Catéchèse*, introduction, texte critique, traduction et notes de Éduard des Places, s.j. S. Ch. 5, Les Éditions du Cerf, Paris 1966.

[5] *Vedere* 18, în Ioan I. Ică jr., *Sf. Diadoh al Foticeei, despre îndumnezeire şi vederea lui Dumnezeu*, în Mitropolia Ardealului, nr. 3, 1989, p. 52-65, aici p. 61.

[6] *KG* 73 (132, 1, 11-14); KG 48 (112, 19-20): καθαρὰ τὰ φυσικὰ ᾀύτης σπέρμᾴτᾴ; cf. şi *KG* 59 (119, 17) unde se poate deduce că aceste seminţe-virtuţi sunt „deprinderi ἑξιν implantate" în suflet spre a iubi bunătatea divină.

[7] *KG* 89 (149, 24-26): πάσᾴς ἀρετὰς διὰ τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς ἀπολαμβάνει.

[8] *KG* 83 (143, 2-26).

[9] *KG* 26 (97, 19).

exprima această concepţie, Sfântul Diadoh face referire la tema platonică a carului sufletului, condus în luptă de raţiunea ce mână cei patru cai ai virtuţilor, împropriată probabil pe filiera evagriană[10]. Virtutea, aşadar, ca energie harică este unică, iar virtuţile felurite formează un tot unitar în frumuseţea veşmântului integru, de lumină, al sufletului.

Virtutea e în primul rând o abţinere de la rău, o înfrânare, care prin însăşi natura ei păstrează starea de integralitate a minţii. „Înfrânarea este nume de obşte care se adaugă la numele tuturor virtuţilor, iar cel ce se nevoieşte trebuie să se înfrâneze de la toate, iar cel ce neglijează chiar şi o singură virtute, strică toată frumuseţea înfrânării, fără să ştie" şi de aceea „se cuvine să ne ostenim nu numai pentru virtuţile trupeşti, ci şi pentru cele ce pot curăţi omul nostru cel lăuntric"[11]. „Viaţa aceasta trecătoare", dă de înţeles Sfântul Diadoh, „e capabilă de fapte vrednice pentru a fi numită virtute" (ἔχουσᾳν ἔργον ἀρετῆς ἔξιον)[12]. Aşadar, esenţa virtuţii stă în primul rând în efortul de înfrânare (ἡ ἐγκράτεια) a firii, de adunare a ei din lume şi concentrare a ei pentru a realiza în suflet o stare de îm-puternicire (ἐγ-κράτεια), exprimată de Sfântul Diadoh prin imaginea sufletului nepătimitor, dar plin de „simţire a minţii", ca rezultat al mişcării energiilor harice şi sufleteşti în noua sa stare fortificată de „cetate a virtuţilor" (τῷ φρουρίῳ τῶν ἀρετῶν) sau „cetate a curăţiei" (τοῦ τῆς ἁγνείᾳς πολίσμᾳτος)[13]. Prin această sinergie a harului şi a energiilor firii, sufletul devine loc al cugetării împreună (συμμελετῶσᾳν) a virtuţilor sau puterilor harului ce-l curăţă, potenţează şi iluminează tot mai mult redându-i transparenţa originară şi „vederea în toate părţile" (ἄπᾳντᾳ καθορᾶν)[14]. Prin această cugetare împreună sau frământare în sine a energiilor harice mintea creşte, dezvoltă deplin şi specific virtuţile din seminţele gândurilor bune „semănate de Duhul Sfânt în minte"[15] în cadrul relaţiei de dialog în rugăciune cu harul. Virtuţile izvorăsc, aşadar, prin „lucrarea (ἐνεργείᾳ) Duhului Sfânt"[16] din „seminţele rugăciunii, semănate cu lacrimi în pământul inimii"[17]. Ele sunt în principal expresia integrării şi armonizării tot mai profunde a energiilor sufleteşti, reorientate de la ataşarea greşită faţă de lume spre iubirea de Dumnezeu care le şi iniţiază.

---

[10] *KG* 62; Platon, *Republica* 439a; Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, ed. Polirom, Iaşi, 1997, cap. 89, p. 111. Evagrie Ponticul preia această concepţie de la Sfântul Grigorie de Nyssa: „atunci când virtutea se află în partea raţională [a sufletului] (ἐν τῷ λογιστικω), ea se numeşte chibzuinţă (φρονησις), înţelegere (συνεσις) şi înţelepciune (σοφια); atunci când e în partea concupiscentă (ἐν τῷ ἐπιθυμητικω), ea se numeşte cumpătare (σωφροσυνι), iubire (ᾳγᾳπη) şi înfrânare (ἐγκρᾳτεια); atunci când este în partea irascibilă (ἐν τῷ τυμικω), se numeşte curaj (ᾳνδρειᾳ) şi răbdare (ὑπομονη); iar atunci când este în sufletul întreg se numeşte dreptate (δικαιοσυνη)"; *cf.* de asemenea şi Tomas Spidlik, *op. cit.* p. 329, 330.

[11] *KG* 42 (109, 18/19): ἐχρῆν οὖν μὴ μᾳνον τὰς σωμᾳτικὰς φιλοπονεῖν ἀρετάς, ἀλλὰ καὶ τὰς τὸν ἔνδον ἡμῶν ἄνθρωπον καθαίρειν δυνᾳμένᾳς. Filocalia Română vol. I, (FR 1), p. 432.

[12] *KG* 58 (118, 13).

[13] *KG* 57 (118, 3).

[14] *Vedere* 28, (179, 2).

[15] *KG* 48 (112, 20): ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύμᾳτος εἰς ἀυτὴν σπειραμενᾳ.

[16] *KG* 25 (97, 2), 33.

[17] *KG* 73 (132, 1, 11-14): τὰ σπέρμᾳτᾳ τῆς εὐχῆς μετὰ δᾳκρύων ἐν τῇ γῇ τῆς καρδίᾳς.

Aşadar, pentru Sfântul Diadoh, în primul rând harul este cel ce sădeşte virtuţile în suflet, virtutea având la origine un gând, o raţiune primită prin harul divin în simţirea sufletului, adică atât în simţurile trupului, cât şi în simţirea minţii sau a inimii, din care arde şi dezrădăcinează toate amintirile păcătoase. „Inima izvorăşte şi din sine gânduri bune şi rele..."[18], însă „harul, luminând (φωτίζουσᾳ) toate simţurile noastre printr-o adâncă simţire, va arde (κατᾳφλέγει) pe de o parte amintirile noastre (rele), iar pe de alta, îndulcind (ἡδύνουσᾳ) inima noastră cu pacea unei iubiri statornice, ne va face să izvorâm gânduri duhovniceşti"[19].

Învăţătura Sfântului Diadoh despre originea virtuţilor e inspirată, aşadar, în primul rând din tradiţia experienţei ascetice regăsită în *Omiliile pseudo-macariene* dar şi în *Convorbirea a XIII-a* a Sfântului Ioan Casian[20], el reuşind să exprime, evitând orice deviere în semipelagianism sau în predestinaţianism, modul cum ideile sau raţiunile seminale, afirmate de tradiţiile filosofice stoică şi platonică, lucrează în timpul rugăciunii. Referirea sa la „seminţele rugăciunii" (τὰ σπέρμᾳτᾳ τῆς εὐχῆς) vădeşte preluarea de către el prin această filieră patristică a concepţiei filosofice antice stoice şi filoniene despre modul formării virtuţilor, în care raţiunile seminale (λᾳγος σπέρμᾳτικος), „seminţele virtuţii" semănate în „pământul inimii" erau cele ce iniţiau şi hrăneau virtuţile sufleteşti şi pe cele trupeşti izvorâte din acestea. Pentru stoici, aceste seminţe, idei seminale (λογοί σπερμᾳτικᾳι) erau manifestările în lume şi în lucrurile lumii, spre a le însufleţi, conduce şi pronia[21], ale „focului-logos" heraclitian sau ale „spiritului-foc

[18] *KG* 83 (143, 2-3): ἡ καρδίᾳ ἐξ ἑᾳυτῆς λογισμοὺς καλούς τε καὶ οὐ καλούς. Cf. Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez*, FR 1, p. 364 „Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine.... De aceea şi Proorocul n-a zis: „Din Ierusalim îţi vor aduce ţie împăraţii daruri în templul Tău" (cum se cuvenea şi cum se făcea), ci: „Din templul Tău îţi vor aduce ţie împăraţii daruri în Ierusalim" (Ps 67, 30). Aceasta pentru că mintea, care e împăratul fiecăruia, ia întâi din templul cel ascuns al inimii îndemnurile bune şi frumoase de la Hristos, care locuieşte acolo şi le duce până la vieţuirea virtuoasă, pe care Proorocul a numit-o Ierusalim; şi apoi iarăşi le aduce prin intenţiunea cea bună lui Hristos, care i le-a dăruit mai înainte..... Căci El este cel ce lucrează în voi şi să voiţi şi să lucraţi după bunăvoinţă" (Filip. 2, 13).

[19] *KG* 88 (148, 18-23).

[20] *Omiliile pseudo-macariene*, dar şi Ioan Casian în *Convorbirile* sale duhovniceşti şi Evagrie în *Tratatul Practic*, 57 explică în sens spiritual parabola Semănătorului, de origine biblică de altfel, precizând raportul între eficacitatea efortului omenesc şi ajutorul harului în ce priveşte originea şi dezvoltarea virtuţilor: „pământul inimii rodeşte spini şi pălămidă; omul îl lucrează şi trudeşte, dar mărăcinii gândurilor rele cresc mereu. Apoi Duhul Sfânt Însuşi vine în ajutorul slăbiciunii oamenilor, iar Domnul aruncă în pământul inimii sămânţa" (*Omilia* XXVI, 21, PSB 34, p. 212). Tot aici Pseudo-Macarie afirmă originea şi umană a „seminţelor virtuţii": „agricultorul ară pământul, îl pregăteşte cu grijă şi apoi aruncă sămânţa..." Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, PSB 57, Convorbirea XIII, xii, 7, p. 542: „Deci putem fi siguri că oricărui suflet îi sunt sădite din bunăvoinţa Creatorului seminţele virtuţilor". La toţi autorii se afirmă originea divină a „seminţelor", dar şi efortul uman liber indispensabil. Cf. şi Columba Stewart, *Cassian Monahul, Învăţătura ascetico-mistică*, trad. diac. Ioan I. Ică jr. şi Cristian Pop, ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 138.

[21] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, pp. 100-101. Sfântul Diadoh afirmă filiera iudaică a inspiraţiei divine a acestor teorii, atunci când spune că „Dumnezeu a vorbit întâia oară iudeilor despre cele patru virtuţi" (KG 62) [pietatea, dreptatea, curajul şi cumpătarea] regăsite începând cu Socrate în tezaurul filosofic al întregii lumi. Cu referire la teoria focului-logos el citează de la

raţional şi divin", cum îl numeau ei, idee filosofică preluată de creştinism încă prin Evanghelia Sfântului Ioan, spre a fi identificată cu Hristos Cuvântul-Logos divin[22]. În platonism virtutea era „o raţiune", „cu-minţenie" ce nu se poate învăţa, nefiind ştiinţă, nici dar al naturii umane, ci numai har divin inspirat sufletului ca dreaptă părere de către zei, adus şi păstrat în suflet prin amintire[23]. Înţelepciunea, pentru platonism, reprezenta virtutea principală din care izvorăsc celelalte virtuţi.

Spre deosebire de aceste concepţii de care se apropie, pentru Sfântul Diadoh, mintea omului poate izvorî şi din sine însăşi gânduri bune ce pot rodi virtuţi, şi aceasta prin efortul propriu al firii de înfrânare, ce-şi poate descoperi din darurile date ei la creaţie şi pe care le mai păstrează, într-o măsură mult mai mică, chiar şi în starea de păcat strămoşesc. În aceste situaţii, însă, de păcat strămoşesc sau de împătimire, „firea îşi cheltuieşte repede virtutea sa din pricină că e săracă"[24]. El vorbeşte de „seminţele curate fireşti ale pământului inimii"[25], răsărite mai uşor în inimă prin folosirea cumpătată, ca stimulent, a vinului; de „belşugul roadelor fireşti ale sufletului"[26] dobândite de acesta în starea de „cunoştinţă de sine" (ἑᾷυτης ἐπιγνώσει)[27]. Gândurile virtuoase erau izvorâte de inimă şi în starea de păcat strămoşesc ca „ieşiri dinspre dreapta (δεξιὰς διεξόδους) ale minţii" produse prin îndemnul harului venit atunci din exterior, înăbuşite însă de „foiala" (ἐμφωλεύει) pătimaşă a Satanei aflat în adâncul inimii[28]. Însă raportarea Sfântului Diadoh în principal la viaţa de rugăciune ce implică dialogul sau sinergia sufletului cu harul divin, lasă nedefinită clar această origine naturală a virtuţilor.

Asemănătoare acestei stări e şi cea produsă în cadrul naturii restaurate supuse efortului ascetic prin voinţa proprie a nevoitorului angajat în experierea harului prin rugăciunea ce inspiră minţii gândurile duhovniceşti. Practicile ascetice menţionate de Sfântul Diadoh au tocmai această caracteristică de a fi unelte, instrumente ce ajută la dobândirea şi păstrarea stării de inspiraţie harică a cunoştinţelor şi înţelesurilor duhovniceşti ce stau la baza formării virtuţilor. Ele produc gânduri virtuoase în minte sau mângâieri duhovniceşti în întreg sufletul prin harul adus oarecum din exterior în

---

Deuteronom 4. 24: „Dumnezeul nostru este foc mistuitor" [*cf.* KG 59 (119, 14)], idee ce are la bază descoperirea lui Dumnezeu pe muntele Sinai în Vechiul Testament. Prin Zenon, filosoful stoic de origine evreiască, multe din aceste idei au fost transmise tradiţiei greceşti în cadrul şcolii filosofice stoice.

[22] In. 1, 1-4, 9, citat pe larg de Sfântul Diadoh în *KG* 80 (138, 7-8), numindu-L „focul sfintei cunoştinţe" (τὸ φῶς τῆς ἁγίᾱς γνώσεως) aprins în oameni prin arătarea Sa în lume.

[23] Platon, *Dialoguri – Menon*, traducere Şerban Papacostea, ed. Iri, Bucureşti, 1995, p. 373-374, 387-388.

[24] *KG* 74 (132, 23): ἀνᾳλισκούσης τῆς φύσεως θᾶττον τὸ οἰκεῖον διὰ πενίᾳν καλόν. Cf. şi Sfântul Ioan Casian *Convorbirea XIII, xii, 1-6*, PSB 57, EIBMBOR, Bucureşti 1990, pp. 540-541: unde spune că „neamul omenesc, după căderea lui Adam, n-a pierdut ştiinţa binelui pe care o primise mai înainte", identificând bunătatea firii cu legea naturală morală sădită în fire despre care mărturiseşte conştiinţa (Rom. 2, 14-15).

[25] *KG* 48 (112, 19-20): καθαρὰ τὰ φυσικὰ ᾀύτῆς σπέρμᾳτᾷ.

[26] *KG* 73 (132, 1): ἐν εὐθηνίᾳ ᾖ ἡ ψυχὴ τῶν φυσικῶν ᾀύτῆς κᾷρπῶν.

[27] *Definiţia* 5 (84, 10), *KG* 66 (126, 10), *KG* 74 (132, 18).

[28] *KG* 76 (134, 13-15).

suflet prin intermediul contemplației naturale și a celei produse prin „cântarea psalmilor" (τῇ ψᾳλμῳδίᾳ) și „citirea Scripturilor" (τῇ τῶν ἁγίων γρᾳφῶν ἀνᾳγνώσει σχολάζωμεν) și a „tâlcuirilor bărbaților învățați" (τῶν φιλολόγων ἀνδρῶν τὰ θεωρήμᾳτᾳ)[29]. Aceste practici ascetice și contemplative sunt mijloace de inducere a stării afective în care harul „hrănește mintea (τὸν νοῦν τρέφουσᾳν) cu cuvintele lui Dumnezeu în fulgerările luminii negrăite"[30], inima smulgând din partea poftitoare a sufletului reprezentările ce se fac „chip de slavă a lucrării sufletului"[31]. Însușirea de către minte prin puterea ei de a dori, a acestor reprezentări, a acestor „gânduri bune și trimise de la Dumnezeu" e urmată de depozitarea lor „în cămările amintirii" (ἐν τοῖς τᾳμιείοις τῆς μνήμης)[32], având loc astfel o îmbogățire a firii omului duhovnicesc, realizată tocmai prin mijlocirea rugăciunii ca practică și efort de direcționare a dorinței după Dumnezeu.

Modul acesta de formare a virtuților e specific mai mult etapei de purificare a sufletului prin efort ascetic, virtuțile luând naștere tocmai din întâlnirea armonioasă a puterilor harice venite din exterior prin aceste practici ascetice, cu cele din interiorul sufletului, existente ca dat natural chiar și în cadrul chipului nerestaurat din om. Virtuțile răsar din aceste puteri ca „roade firești" (τῶν φυσικῶν καρπῶν) ale sufletului în timpul rugăciunii obișnuite și produc în suflet „o bucurie amestecată cu închipuiri" (χᾳρὰ πεφᾳντᾳσμένη)[33], deci o cunoaștere duhovnicească imperfectă.

Originea harică a virtuții

Originea propriu-zisă a gândurilor bune și deci și a virtuții e, însă, lucrarea sau energia harului în suflet ce „face inima să izvorască cugetări înlăcrimate și blânde" (δᾳκρυώδεις τινὰς καὶ ἠπίους ἐννοίᾳς)[34], producând cunoașterea desăvârșită, certitudinea (πληροφορίᾳ), starea sufletească de iluminare harică interioară. În această stare gândurile bune izvorăsc din interior, din inima omului, producându-se mai ales în timpul extazului rugăciunii duhovnicești, ca dezveliri, odată cu împlinirea poruncilor vieții ascetice, ale puterilor harului ascunse în inima omului de la Botez. Ele se produc prin conlucrarea puterilor naturii restaurate, purificate și întărite prin asceza personală, cu comoara puterilor harului ascuns în suflet de la Botez, însă raportul acestor două surse este foarte dificil de precizat. Spre deosebire de efortul ascetic și contemplația naturală, în cazul cărora harul lucra oarecum din exterior, inducând stări de har prin

[29] *KG* 68 (128, 12-14).

[30] *KG* 67 (127, 22-23).

[31] *Vedere* 18 (174, 13, 14, 21): εἶδος ᾳὐτοῖς δόξης τῆς ἐνεργείᾳς τῆς ψυχῆς.

[32] *KG* 26 (97, 19-20). Mintea își însușește gândurile bune prin formațiunile neuroanatomice thalamice ale dorinței – nucleii amigdalieni și sistemul limbic, care stimulează prin descărcările de neurotransmițători neuronii specializați în memorizarea pe termen lung din formațiunile hipocampice ce se proiectează în cele două emisfere cerebrale. Cf. J-Y et Marc Tadie, *Le sens de la memoire*, Paris, Gallimard, 1999, p. 111.

[33] *KG* 73 (132, 2, 7).

[34] *KG* 73 (132, 9-10).

chipurile duhovniceşti create şi contemplate în minte, producând astfel afectivitatea harică, acum harul lucrează din *interiorul transcendent* al sufletului înţeles ca energie, suflare de origine dumnezeiască prin care omul a fost creat, revărsându-se din inimă (anima) „peste simţurile mai de dinafară ale inimii (ἐπὶ τὰ ἐξώτερᾳ ᾳἰσθητήριᾳ), arzând cu totul neghina pământului omenesc" (τὰ ζιζάνια τῆς ἀνθρωπείᾳς γῆς)[35]. Acest mod de împărtăşire a virtuţilor de către har e specific rugăciunii extatice prin care sufletului i se împărtăşeşte virtutea sau energia harică pură în toată simţirea (ἐν πᾳσᾳι αἰσθησᾳι) sufletului prin deschiderea sa faţă de transcendent ce se face prin voia divină, voinţa firii omeneşti fiind oarecum copleşită. Spre deosebire de acest mod, în timpul rugăciunii meditativ-contemplative sufletului i se împărtăşeşte virtutea felurită prin imaginare aprehensivă la nivel doar cerebral, iar nu transcendent, voinţa omenească fiind conştient cooperantă.

Pentru a înţelege mai bine modul producerii şi lucrarea lor în suflet trebuie să vedem ce anume sunt aceste gânduri duhovniceşti izvorâte de minte, care e natura, forma şi lucrarea lor în suflet? Evagrie Ponticul defineşte gândurile bune ca fiind cele care „îi dau [minţii] numai o cunoştinţă şi nu-şi pun tiparul pe ea şi nici nu-i dau o formă", iar ca exemple ale acestora dă „noţiunea de Dumnezeu", „fiinţa celor netrupeşti şi raţiunile lor, sau numai raţiunile fiinţelor trupeşti" despărţite de sensul pătimaş dat de păcat[36]. Tot cu referire la ele spune că „virtutea nu este altceva decât un gând născut din patima care îi rezistă"[37]. Ele nu sunt aşadar precepte dobândite prin apercepţie exterioară ce risipesc mintea atunci când le cuprinde, ci gânduri simple, generalizatoare, inductoare ale unei cunoaşteri unificatoare a minţii ce dobândeşte prin ele o simţire tot mai fină. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, a cărui doctrină stă la originea celei evagriene preluate de Sfântul Diadoh, „conceptele creează idoli despre Dumnezeu, singură stupoarea, mirarea poate înţelege, prinde ceva din/despre El"[38]. Sfântul Diadoh urmează acestei concepţii. El exprimă lucrarea gândurilor duhovniceşti asupra sufletului în termeni specifici *Omiliilor pseudo-macariene*[39], rodul lor fiind, de fapt, nu o vedere propriu-zisă a vreunui chip inteligibil sau sensibil, circumscris în timpul contemplaţiei în rugăciune, ci trăirea prezenţei harului printr-un sentiment profund de armonizare şi iluminare: „mintea celor ce se nevoiesc stă sub lucrarea luminii dumnezeieşti" pentru că „sufletul se împărtăşeşte (μετέχουσᾳν) de Duhul Sfânt"[40]; „harul ... umple sufletul

[35] *KG* 85 (145, 1-3).

[36] Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*, cap. 24, în FR 1, ed. cit., Buc., 1993, p. 95.

[37] *Cf.* Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Arhid. dr. Ioan I. Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 94.

[38] Cf. Paul Evdokimov, *La conaissance de Dieu selon la Tradition orientale, L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Desclée de Brouwer, 1988, p. 19.

[39] Pseudo-Macarie defineşte experienţa harului ca fiind dată de sentiment, de gust, de siguranţă, de putere şi de lucrarea Duhului Sfânt: „gustarea înseamnă (împărtăşirea cu) puterea Duhului, care lucrează în inimă"; „harul ... devine stăpân peste toate mădularele şi cugetele", etc. *cf.* Macarie Egipteanul, *Omilii*, PSB 34, pp. 159 şi 393.

[40] *KG* 82 (141, 4, 26): ὁ νοῦς τῶν ἀγωνιζομένων ὑπὸ τοῦ θείου φωτὸς ἐνεργεῖτᾳι. *cf.* Rom. 7, 22.

de lumină prin simţire multă" (ἡ χάρις εἴωθε περιαυγάζειν φωτί)[41], iar această lumină e Hristos, „Cuvântul lui Dumnezeu, ce a aprins în noi focul sfintei cunoştinţe" (τὸ φῶς τῆς ἁγίᾱς γνώσεως)[42], adică adevărata cunoaştere ce înnobilează sufletul cu cunoaşterea adevărului.

Gândurile bune semănate în „pământul inimii", în cugetarea discursivă a omului duhovnicesc, sunt aşadar iluminări harice ale acesteia, lipsite de orice formă, aducând sufletului cunoaşterea de Dumnezeu, „lumina cunoştinţei adevărate", o tot mai mare limpezire a lui până la atingerea asemănării cu Dumnezeu maxim posibile pentru firea omenească. Ele vin când „sufletul stă sub suflarea Duhului adevărat şi Sfânt" (ὑπὸ τῆς τοῦ ἀλιθινοῦ καὶ ἁγου πνεύμᾱτος ἐμπνοίᾱς) [ce face ca] partea contemplativă (τὸ θεωρετικὸν μέρος) a sufletului nostru să rămână „pururea senină", predispusă îndeletnicirii „fără rătăcire cu vederile dumnezeieşti (θεἱοις θεωρήμᾱσιν), privind în văzduh de lumină cele ale luminii"[43]. Virtuţile se sădesc, aşadar, în suflet în timpul iluminării realizate prin rugăciune, anume prin aceste gânduri fără formă ce aduc sufletului cunoştinţa de Dumnezeu, gânduri ce se constituie ca esenţe harice ale virtuţilor. Ele nu se văd sau se imaginează, ci se simt cu mintea, se gustă cu sufletul ca lumină spirituală, ca bucurie, ca ardoare a iubirii de Dumnezeu ce îmbogăţeşte şi împlineşte sufletul.

Modul de naştere efectivă a virtuţilor ca fapte bune sau duhovniceşti din aceste gânduri se întrevede tocmai din această stare de iluminare şi de iubire ce o produc în suflet. Sfântul Diadoh defineşte chipul lui Dumnezeu (εἰκᾱνᾷ τοῦ θεοῦ) ca fiind „mişcarea cugetătoare a sufletului" (τῷ νοερω τῆς ψυχῆς κινήμᾱτι)[44]. Expresia evocă tocmai dinamismul vieţii duhovniceşti prin care se nasc şi se consolidează virtuţile în suflet, fiind echivalentul latinescului „emoţie". Harul „aşteaptă mişcarea sufletului" (τὴν τῆς ψυχῆς κίνισιν), "hotărârea sa mai caldă (θερμοτέρᾷ προθέσει) şi dispoziţia sau cugetul său mai smerit (τἀπεινη διαθέσει) cu care să caute pe Dumnezeu"[45]. „Domnul atrage (προσκαλειτᾶι) sufletul la iubirea puternică a slavei Sale"[46], sufletul fiind luat „de o mişcare neşovăielnică şi lipsită de năluciri (ἀνᾷμφιβᾳλω καί ἀφᾶντάστω κινήσει) ... [când] nu mai cugetă nimic, decât la aceea spre ce e mişcat", în timpul acestei mişcări „primind dragostea lui Dumnezeu"[47]. Virtuţile deci se sădesc prin această mişcare sau afectivitate sufletească superioară, inefabilă şi sunt expresia ordonării şi armonizării acestei mişcări sau emoţii, expresia stăpânirii voinţei omeneşti, a dăruirii puterilor sufletului către Dumnezeu ce „preschimbă acum putinţa de a se hotărî în două feluri a voinţei noastre"[48]. Se realizează o transpoziţie, o

[41] *KG* 69 (129, 10-11).
[42] *KG* 80 (138, 7-8).
[43] *KG* 75 (133, 19, 134, 1-3): ἐν ἀέρι φωτὸς τὰ τοῦ φωτὸς ὁρῶντᾶς.
[44] *KG* 78 (135, 21).
[45] *KG* 85 (144, 21-24).
[46] *KG* 59 (119, 14-16).
[47] *KG* 33 (102, 18-20).
[48] *KG* 78 (136, 20): τὸ διπλοῦν τῆς θελήσεως μῶν οὐκ ἀλλάσσει νῦν. La nivel neurofiziologic se produce o extindere a noilor conexiuni sinaptice ce stochează noua engramă a virtuţii dobândite ca

deplasare, o metamorfoză a energiilor firii, a energiilor chipului divin din om ce e reorganizat şi astfel restaurat.

Sădirea şi creşterea virtuţilor în suflet se realizează prin conlucrarea puterilor omeneşti cu cele divine. „Harul învaţă sufletul... noi având numaidecât trebuinţă de ajutorul Lui" (χρῄζομεν βοηθείᾳς)[49]; mintea se foloseşte de agerimea ei spre a se prinde de pomenirea numelui Domnului, iar harul cugetă împreună (συμμελετῶσᾳν) cu sufletul"[50]. Dumnezeu ne ajută trimiţând „voia lui cea gata de ajutor (τι θέλημᾳ ἀγᾳν) ca să slujim cu multă plăcere poruncile Sale slăvite" (ἐνδόξοις θελήμᾳσι)[51], însă efortul ascetic e indispensabil: „Omul nu poate primi pecetea virtuţii lui Dumnezeu (τῆς τοῦ θεοῦ ἀρετης τὴν σφρᾳγῖδᾳ) sau pecetea frumuseţii dumnezeieşti (τοῦ κάλλους τοῦ θείου τὴν σφρᾳγῖδᾳ), dacă nu e cercat (δοκιμᾳσθη πεῖρᾳ) prin dureri şi neputinţe (διά πόνων καί ἀσθενειων); omul trebuie să stăruiască prin smerenie (ἐνέμενον διά τῆς τᾳπεινώσεως) în chipul desăvârşirii" (τῷ σχήμᾳτι τῆς τελειότητος)[52].

Concluzii

Gândurile duhovniceşti izvorăsc aşadar din harul ascuns în însăşi inima (νοῦς-ul) omului, în structurile sale cerebrale, fie direct din har, fie mediat prin chipurile duhovniceşti contemplate. În ambele cazuri sunt produse chiar în minte fiind, însă, percepute la nivelul afectivităţii superioare, ca unificări ale simţirii minţii, ca descoperiri treptate ale lucrării harului ascuns de la Botez în minte. Ele se formează şi lucrează, spre deosebire de gândurile demonice, mult mai în adâncul acestei simţiri fine a minţii (ὁ νοῦς ἡμῶν λεπτοτάτης τινὸς ᾳἰσθήσεως), ca funcţia spirituală cea mai apropiată de însăşi inima (anima) omului, de νοῦς-ul transcendent, la care demonii, am văzut, acced doar prin ispite, prin săgeţile sau impulsurile purtătoare ale lucrărilor sau energiilor lor[53]. Sfântul Diadoh preia şi dezvoltă, în această privinţă, concepţia lui Evagrie Ponticul afirmând împreună cu el că „Domnul nu strecoară în minte gânduri, înţelesuri sau vederi prin schimbări în starea trupului precum fac demonii, ci coborându-se în mintea însăşi, aşează în ea cunoştinţa celor ce le vrea, şi prin minte linişteşte neînfrânarea trupului"[54]. Sfântul Diadoh identifică „simţurile mai de dinafară

---

deprindere în „jitniţele firii" – formaţiunile hipocampice cu rol în stocarea memoriei de termen lung, engrame ce vor fi activate sau consultate de fiecare dată când se va ivi o situaţie similară, conexiunile cu centrii afectivi thalamici şi cu cei axiologici prefrontali oferind impulsul ce hotărăşte voinţa omului.

[49] *KG* 61 (121, 14).

[50] *KG* 61 (121, 4).

[51] *KG* 93 (155, 7-8).

[52] *KG* 94 (155, 16-17, 156, 4-5).

[53] *KG* 83 (143, 18).

[54] Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune împărţit în 153 de capete*, cap. 63, în FR vol.I, ed. Harisma, Buc., 1993, p. 113. Ispitele sau gândurile demonice ca şi adulter al sufletului se produc în complexul neurofiziologic hipotalamo-hipofizar (cămara de nuntă de jos a minţii ce conduce firea inferioară – hipo-physis, inducându-i prin plexul solar emotivitatea somatică, erotică, colerică, etc., la nivel sexual

ale inimii" (τὰ ἐξώτερᾳ ᾳἰσθητήριᾳ τῆς καρδίᾳς) cu „partea pătimitoare a sufletului" (τὸ ἐμπᾳθὲς τῆς ψυχῆς)[55] care, prin arderea patimilor sau uscarea imoralităţii din ea de către focul sfântului har, devine mai imună faţă de cursele şi ispitirile demonilor.

Harul e cel ce îl ajută pe nevoitor în orice moment al urcuşului ascetic şi din reliefarea acestui aspect reiese răspunsul pe care Sfântul Diadoh îl adresează ereticilor messalieni care, negând eficacitatea Sfintelor Taine, afirmau că harul vine doar de pe urma efortului ascetic, a rugăciunii îndeosebi[56]. Harul e cel ce are întâietatea pentru că virtuţile, aşa cum am văzut, se nasc tocmai din seminţele semănate de el în suflet. „Harul... înfloreşte o virtute prin alta (ἀρετῇ τὴν ἀρετὴν ἐπᾳνθίζουσᾳ) şi înalţă chipul sufletului din strălucire în strălucire (ἀπ δᾳξης εἰς δᾳξᾳν), dăruindu-i pecetea asemănării"[57] pe măsură ce îşi dăruieşte efortul său spre a fi ajutat de har. Prin acest ajutor omul devine liber interior, pentru că harul primit prin virtuţi unifică şi împlineşte toate funcţiile sufleteşti ce-l împărţeau. Sufletul nu se mai simte îngreunat ci „umblă de aici cu bucurie pe toate cărările virtuţii"[58], iar simţirea devine neîmpărţită (ἀδιαιρέτῳ), Duhul Sfânt ridicând simţirea pătimaşă a firii şi unind-o (συνάψᾳι) cu cea raţională[59]. Se atinge astfel starea de plinătate a virtuţii (πληροφορίᾳ) în care harul nu mai iluminează numai inima, ci „toată firea printr-o oarecare simţire mai adâncă, încălzind-o spre mai multa dragoste de Dumnezeu"[60]. Sufletul e atras (προσκαλεῖτᾳι), aşa cum spune Sfântul Diadoh, „la iubirea puternică (εἰς ἀγάπην λοιπὸν πολλην) a slavei" lui Dumnezeu[61], deci nu numai mintea, νοῦς-ul, ci şi simţurile trupeşti care vor deveni imune faţă de ispitele demonice. „Săgeţile drăceşti (τὰ δᾳιμονικ τᾳξᾳ) se vor stinge în afară de simţirea trupului"[62]. E starea de virtute, de dragoste desăvârşită în care în minte nu mai există nici o judecată, în care nu mai există nici măcar „gândul vreunei temeri (ἔννοια φᾳβου τινᾳς), ci o ardere neîncetată (ἔκκαυσις ἄπᾳυστος) şi o alipire (κᾳλλησις) a sufletului de Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt"[63]. Însă la această stare a desăvârşirii duhovniceşti se ajunge prin nevoinţele ascetice ce aduc harul divin în suflet.

Ierom. Dr. VASILE BÎRZU
Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu

şi toracic). Gândurile harice, divine sunt primite în thalamusul (cămara propriu-zisă de nuntă a sufletului, filtrul afectivităţii superioare) aflat în legătură cu hipotalamusul asupra căruia transmite pacea şi liniştea, inspirate de gândurile divine prin neurotransmiţătorii emişi de nucleii amigdalieni şi inelul limbic.

[55] *KG* 85 (145, 1-6).

[56] *Cf.* Sfântul Ioan Damaschin, *De haeresibus liber*, prop. 4, 5, 6, PG 94, col. 729.

[57] *KG* 89 (149, 19-22): τὸν χᾳρᾳκτῆρᾳ τῆς ὁμοιώσεως.

[58] *KG* 93 (154, 22-23): ἡδέως ἡ ψυχὴ τὰς τρίβους ἀπάσᾳς διάπορεύετᾳι τῶν ἀρετῶν.

[59] *KG* 29 (100, 8-12).

[60] *KG* 85 (145, 8): πᾶσᾳν ἀυτο βᾳθυτέρᾳ τινὶ ᾳἰσθήσει περιᾳυγάζει φύσιν.

[61] *KG* 59 (119, 14-16).

[62] *KG* 85 (145, 10-11): ἐξωτέρω τῆς τοῦ σώμᾳτος ᾳἰσθήσεως.

[63] *KG* 16 (93, 13-14).

The Origins of Virtues in the Spiritual Father Diadochus of Photice. *The article presents the heretical doctrinal context in which the Spiritual Father Diadochus of Photike defines his doctrine about virtues in the fifth century. Saint Diadochus corrects both the mystical materialism/sensualism of Messalianism and the rationalism originated from Gnosticism transmitted in the monastic spirituality through Origenism and Evagrianism. He identifies two sources of virtues, the natural one, and from the grace, the other. He shows through very plastic metaphors the means of the grace indwelling in the soul through "the seeds of the prayer" in "the earth of the heart", in this way the ascetic receiving "the seal of divine virtue" or "the seal of resemblance" with God. So, the grace is the real source of the divine virtues, which are blooming in the soul like the flowers, restoring man in his "image and resemblance" to God.*

MISIUNEA CA SLUJIRE A RECONCILIERII

Prezentare

Acest document oferă reflecţii cu privire la misiune ca slujire a reconcilierii din perspectivă ecumenică, şi a fost distribuit de Comisia pentru Misiune şi Evanghelizare Mondială (CWME) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) ca document pentru reflecţie şi studiu, fiind parte a pregătirii Conferinţei mondiale de misiune desfăşurată la Atena în luna mai 2005[1]. O primă versiune a acestui document a fost alcătuită în luna ianuarie 2004, de către un grup de zece misiologi şi supusă spre examinare comitetului de pregătire a conferinţei care l-a şi adoptat ca document de studiu[2]. Acea primă versiune a fost supusă, în luna octombrie 2004, examinării CWME alături de alte sugestii şi reacţii primite de la misiologi şi instituţii teologice. Hotărând să adopte documentul, Comisia a cerut unui grup editorial restrâns[*], alcătuit din membrii ai

---

[1] Pentru prima dată a fost publicat pe *web*-ul Conferinţei mondiale de misiune, ca documentul pregătitor având numărul 10, iar versiunea finală în volumul: ***„You are the Light of the World", Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005.*** WCC Publications, Geneva, 2005, p. 90-126

[2] Publicat pe acelaşi *web* având numărul 4. Comitetul pregătitor al Conferinţei a fost un sub-grup al Comisiei, compus din 12 membrii.

[*] Din grupul respectiv a făcut parte şi semnatarul acestei traduceri. În calitate de membru al Comisiei de Misiune şi Evanghelizare Mondială (CWME) a CEB, cunoşteam textul, fiind discutat în plen, împreună cu reacţiile primite din partea unor misiologi şi instituţii. La versiunea finală am lucrat trei zile în luna ianuarie 2005, în centrul John Knox din Geneva. A fost o experienţa deosebit de interesantă, fiind vorba de un grup de teologi consacraţi, (cum ar fi profesorul Petros Vassiliadis de la Tessalonik şi profesorul Tormod Engelsviken de la Oslo) şi de un document ce urma să fie citit de milioane de creştini de pe mapamond. Cred că este de notat că am reuşit să iniţiez prin oferirea de soluţii şi să determin: schimbarea anumitor cuvinte, cum ar fi la parag. 7, referitor la bisericile penticostale şi harismatice, în loc de „fapt remarcabil", „fapt sesizabil"; adăugarea a două noi aspecte absolute necesare reconcilierii: ***pocăinţa*** şi ***iubirea*** (v. parag. 39 şi 48, 57), evitarea limbajului inclusiv în legătură cu Duhul Sfânt, parag. 25, în originalul dat spre analiză scria: „The oHH Holy Spirit blows where She wills", devenind în versiunea finală "The oHH Holy Spirit blows where the Spirit wills", accentuarea importanţei Învierii Domnului, v. parag. 19: «Pentru creştini Învierea reprezintă nu doar un eveniment istoric aparţinând trecutului, nici doar un articol de credinţă, ci o realitate trăită mistic în fiecare zi. În misiologie, Crucea şi învierea formează o unitate indisolubilă. Biserica îşi datorează existenţa nu numai faptului că Iisus a murit pe Cruce, ci mai ales învierii Sale din morţi, devenind astfel pârga umanităţii (cf. 1 Cor. 15, 20). Locul central pe care-l are învierea în Noul Testament şi în viaţa Bisericii, nu conferă doar *„speranţa care este în noi"*(1 Pt. 3, 15), ci determină şi importanţa primară a eshatologiei»; am mai avut şi alte

Comisiei precum şi din membrii ai grupului care a întocmit prima versiune, să-l revizuiască şi să extindă anumite paragrafe, luând în considerare cele mai relevante reacţii primite, cât şi discuţiile avute la întrunirea Comisiei. Prezenta versiunea revizuită, a fost elaborată în ianuarie 2005 pe baza considerentelor expuse mai sus.

Acesta este primul document colectiv al CEB care prezintă destul de amănunţit modul cum focalizarea pe slujirea reconcilierii, o vocaţie a Bisericii descrisă de Sf. Ap. Pavel în epistola 2 Cor. 5, 18, conturează conţinutul şi metoda misionarismului, precum şi scopul şi importanţa acordată misiunii. Lucrarea în sine poate fi considerată ca rezultat al unui proces de reflecţie început după Conferinţa mondială de misiune desfăşurată în San Antonio (1989), şi continuat de perspectivele obţinute prin accentul pnevmatologic conferit misiunii la Adunarea generală a CEB de la Canbera din anul 1991[3]. De atunci, tema reconcilierii a crescut ca importanţă, atât pentru etica social-ecumenică şi politică, cât şi pentru misiologie. După Adunarea generală a CEB de la Harare din 1998 şi decizia de a se inaugura *Decada pentru depăşirea violenţei – Bisericile în căutarea reconcilierii şi a păcii*, „slujirea reconcilierii" a devenit unul dintre punctele majore de interes ale lucrării programatice a CEB. În anul 2001, CWME a decis ca reconcilierea şi tămăduirea să fie teme centrale la conferinţa mondială de misiune din anul 2005.

Pentru înţelegerea conceptului de slujire a reconcilierii, lucrarea de faţă are la bază concepte biblic-teologice clare, urmate de o sinteză a experienţelor efectuate în diferite părţi ale lumii. Acest document evidenţiază un număr de subiecte importante care trebuie luate în considerare pentru ca reconcilierea să fie într-adevăr posibilă în situaţii de conflict sau post-conflictuale. Este accentuată importanţa înţelegerii misiunii Bisericii în calitatea sa de a media şi de a fi punte de legătură, un rol care, oricum, nu poate fi în detrimentul mărturisirii priorităţii opţiunii lui Dumnezeu faţă de victime. Lucrarea subliniază strădaniile Bisericii de a păstra echilibrul între efortul de a menţine comunicarea între părţile aflate în conflict (aflându-se „la mijloc"), şi manifestarea clară a solidarităţii faţă de victime. Ultimele capitole descriu reconcilierea ca spiritualitate şi inspiraţie pentru slujirea pastorală şi formarea ecumenică. Acest document ne oferă un rezumat al stadiului discuţiilor despre misiune ca slujire a reconcilierii şi tămăduirii în cadrul CEB. Este oferit ca sursă pentru reflecţie şi studiu asupra importanţei misiunii la începutul secolului al XXI-lea.

---

câteva contribuţii. Se înţelege că mandatul nostru nu permitea o schimbare de amploare prin adăugiri sau/ şi omisiuni. Redacţia „Revistei Teologice" oferă publicarea acestei traduceri spre studiu şi analiză. Tema este de mare actualitate şi la noi în Biserică şi în ţară. Totodată, asemenea altor texte ecumenice publicate în ultima perioadă, se doreşte ca şi cel de faţă să fie parte a pregătirii pentru cea de a treia Adunare generală ecumenică europeană, organizată de Conferinţa Bisericilor Europene (CBE) şi Conciliul Conferinţelor Episcopilor Europeni (CCEE), sub genericul „Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranţă pentru reînnoire şi unitate în Europa" programată pentru septembrie 2007 la Sibiu (*n. trad*).

[3] Atât Christopher Duraisingh, pe atunci director al CWME, cât şi Philip Potter, secretarul general de atunci al WCC au accentuat importanţa reconcilierii în studiile pe care le-au scris pentru a interpreta rezultatele Conferinţei din San Antonio şi/sau pentru pregătirea Adunării generale de la Canberra. Cf. Jacques Mattey, „Editorial", şi Klaus Schafer, „Come, Holy Spirit, tămăduieşte şi reconciliază", în IRM (International Review of Mission), vol. 94, nr. 372, ian. 2005.

Misiunea ca slujire a reconcilierii

I. Misiune şi reconciliere – o paradigmă care îşi face apariţia

1. Misiunea a fost înţeleasă diferit de-a lungul timpului şi în diverse locuri, chiar şi de către unii actori ai mişcării ecumenice. Din când în când, se încearcă o interpretare holistică a mărturisirii creştine. În anul 1982 Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) a atins un nivel echilibrat de înţelegere a misiunii în: *„Declaraţia Ecumenică despre Misiune şi Evanghelizare"*[4]. Ca răspuns la provocările propovăduirii Evangheliei şi la exigenţele vremii, acea declaraţie punea accent atât pe propovăduirea Evangheliei cât şi pe problema eliberării săracilor. Până astăzi, acesta este textul de bază al CEB despre misiunea de evanghelizare. De la sfârşitul anilor '80 au apărut noi aspecte, şi misiunea a început să fie tot mai mult legată de reconciliere şi tămăduire. Limbajul reconcilierii atrage atenţia în contexte numeroase şi diferite şi stimulează imaginaţia oamenilor în interiorul şi în afara bisericilor. În acest context am ajuns să înţelegem din nou că reconcilierea se află în centrul credinţei creştine. Iubirea reconciliatoare a lui Dumnezeu exprimată în Iisus Hristos reprezintă o temă biblică importantă şi un element central în viaţa şi slujirea Bisericii. Aşadar, acum putem afirma că Sfântul Duh ne cheamă la slujirea reconcilierii şi această realitate trebuie exprimată atât în spiritualitatea, cât şi în strategiile misiunii şi evanghelizării.

2. Există şi alte motive pentru care reconcilierea a devenit atât de importantă în lumea de astăzi. Acestea sunt în strânsă legătură cu trendurile contemporane ale globalizării, post-modernităţii şi fragmentării identificate în documentul CWME: *„Misiune şi Evanghelizare în Unitate Astăzi"*(2000)[5]. Globalizarea a apropiat diferitele comunităţi ale lumii mai mult ca oricând şi a subliniat ceea ce au oamenii în comun. În acelaşi timp a etalat diversitatea intereselor şi concepţiilor despre lume ale diferitelor grupuri. Pe de o parte, există moduri noi de exprimare a unităţii şi depăşirea barierelor care ne-au despărţit. Pe de altă parte, mai există şi ciocniri între culturi, religii, interese economice şi genuri, care lasă drept moştenire suferinţă şi nedreptate. Rivalitatea accentuată ca rezultat al globalizării, şi dezechilibrul de putere din lumea de astăzi, a fost confirmată dureros de actul terorist din 11 septembrie 2001 şi „războiul împotriva terorii" care i-a urmat. În acest context, o serie de iniţiative atât din partea societăţii civile, cât şi a bisericilor au contribuit, prin adevăr şi reconciliere, la refacerea societăţilor care au trecut prin conflicte. Este nevoie de mărturisitori creştini care să ajute la instalarea păcii şi dreptăţii în situaţii de tensiune, violenţă şi conflict. Deoarece bisericile sprijină reconcilierea şi pacea, CEB a lansat *Decada pentru depăşirea violenţei* (2001-2010).

---

[4] *Mission and Evanghelism: An Ecumenical Affirmation*, WCC,1982, text aprobat de Comitetul central al CEB

[5] *Mission and Evangelism in Unity Today*, documentul pregătitor al Conferinţei CWME, nr. 1. Textul a fost adoptat ca document de studiu de CWME în martie 2000. V. trad. rom. în „Revista Teologică", vol. XIV (86), nr. 4, oct.-dec. 2004, p. 140-164.

3. Dominarea şi puterea de pătrundere a forţelor economiei de piaţă pe plan mondial, au condus la schimbări dramatice ale modului cum oamenii trăiesc şi muncesc, dar cu toate acestea globalizarea economică este încă foarte ambiguă. În timp ce comerţul liber şi competiţia au contribuit la creştere economică şi la prosperitate crescândă în unele ţări, mai ales în Asia, politica economică a naţiunilor bogate a avut puternice efecte dăunătoare asupra naţiunilor mai sărace. Există mai multe victime decât beneficiari. Legile nedrepte ale comerţului protejează naţiunile bogate şi exclud şi exploatează naţiunile mai sărace. Multe ţări sărace sunt împovărate cu datorii a căror restituire constituie o povară de neîndurat. Programele de ajustare structurală impuse de organisme mondiale ignoră considerentele locale, şi, sub o astfel de conducere, cei săraci suferă cel mai mult. În această situaţie *Jubileul campaniei pentru datorii* a avut un efect considerabil în conştientizarea gradului de dezechilibru din comerţ şi în influenţarea deciziilor G8. Aşadar este nevoie de o reconciliere reală care implică penitenţa bogaţilor şi face dreptate săracilor.

4. Reţeaua comunicaţiilor globale îi avantajează pe unii, dar îi exclude pe alţii. Din anumite puncte de vedere, prin îmbunătăţirea posibilităţilor de dialog şi cooperare, reţeaua este benefică pentru extinderea comuniunii şi facilitarea mişcărilor alternative pentru schimbare. Oricum, cultura de masă a post-modernismului răspândită în acest fel este privită adesea ca o ameninţare la adresa identităţii personale şi naţionale, şi contribuie la o mai mare fragmentare a societăţilor. Ca rezultat al globalizării, mulţi oameni au fost dislocaţi prin migrare, şi excluziunea este experimentată pe scară largă. Mulţi oameni doresc să fie acceptaţi şi să aibă sentimentul apartenenţei la o comunitate. În această situaţie suntem chemaţi să fim comunităţi generatoare de reconciliere şi tămăduire.

5. Aşteptăm ca Sfântul Duh, Cel care în Sf. Scriptură este prezentat ca susţinător al comuniunii (2 Cor. 13, 13), să ne conducă, în mod deplin, pe noi şi întreaga creaţie înspre reconcilierea cu Dumnezeu, şi unii cu alţii. Însă, expuşi puterii şi vicisitudinilor forţelor globale, este mai dificil ca oricând să discernem prezenţa Duhului Sfânt între complexităţile lumii de azi, când suntem confruntaţi în misiune cu alegeri strategice şi personale dificile. În anul 1996, la Conferinţă pe tema misiunii şi evanghelizării din Salvador, Bahia, Brazilia, ni s-a amintit cum făptaşii injustiţiei au negat drepturile populaţiilor indigene şi au prădat resursele date de Dumnezeu tuturor. Pentru aceasta am cerut iertare şi reconciliere[6]. Afirmând că „Sfântul Duh revărsat în ziua Cincizecimii

[6] În timpul Conferinţei din Salvador a avut loc în docul Solar do Unhao, o ceremonie deosebit de importantă şi mişcătoare, fiind vorba de locul unde ancorau corăbiile cu sclavi venind din Africa. Reprezentanţii de origine europeană, dar şi africană şi-au exprimat pocăinţa pentru participarea la păcatul sclaviei şi au cerut iertare. Cf. Jean S. Stromberg, „From Each Culture, with one voice. Worship at Salvador", în Christopher Duraisingh ed., *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Culture,* WCC, 1998, p.166-176.

face ca toate culturile să fie vehicule vrednice de dragostea lui Dumnezeu" şi „produce o adevărată conştientizare a existenţei chipului lui Dumnezeu" în persoanele aparţinând grupurilor oprimate, la Salvador ne-am luat angajamentul „să căutăm modele alternative de comunitate, sisteme economice mai echitabile, practici comerciale corecte, folosirea responsabilă a resurselor mass-media, şi practici corecte în privinţa mediului înconjurător"[7].

6. Astăzi în lumea întreagă se face simţită o sete pentru experienţe spirituale, o reînnoire în interiorul religiilor, dar şi o reînviere a formelor fundamentaliste ale religiozităţii, precum şi proliferarea unor noi mişcări religioase. Toate acestea se află în strânsă legătură cu influenţele globalizării şi post-modernităţii. Pe de o parte, varietatea formelor spirituale la care suntem expuşi duce la creşterea conştiinţei noastre spirituale, ne îmbogăţeşte percepţia asupra misterului lui Dumnezeu şi ne lărgeşte orizonturile. Pe de altă parte, putem, de asemenea, distinge tensiuni crescânde între religii, datorate multor factori interni şi externi, precum violenţa şi metodele agresive de propagandă religioasă. Aceste curente urgentează nevoia de a căuta o spiritualitate reconciliatoare pentru misiune.

7. În cadrul credinţei creştine, în timp ce unele biserici continuă să fie în declin, multe altele se îmbogăţesc numeric rapid. Centrul de gravitaţie al creştinătăţii s-a mutat în mod hotărât înspre naţiunile mai sărace ale lumii, iar credinţa este exprimată într-o mare măsură în formă penticostal-harismatică. Creşterea rapidă a numărului bisericilor penticostale şi harismatice constituie un fapt sesizabil al zilelor noastre. Impactul pozitiv al experienţei harismatice aduce multă încurajare şi speranţă pentru viitorul credinţei creştine şi atrage atenţia asupra teologiei Sfântului Duh şi a modului în care Sfântul Duh reînnoieşte în fiecare eră Biserica în misiunea sa. În acelaşi timp perspectiva tensiunilor şi a lipsei de unitate ne aminteşte de strânsa legătură a Sfântului Duh cu reconcilierea şi pacea. Este important ca această orientare pneumatologică să nu ia forma unui „pnevmatomonism" cum s-a întâmplat în trecut, când un „hristomonism" ascuns I-a atribuit Sfântului Duh un rol auxiliar. În misiunea Bisericii, înţelegerea hristologiei trebuie să fie întotdeauna condiţionată în mod esenţial de pneumatologie.

8. De la Cincizecime, Sfântul Duh a inspirat Biserica să-L proclame pe Iisus Hristos Domn şi Mântuitor, iar noi continuăm să ascultăm porunca de a propovădui Evanghelia în întreaga lume. Sfântul Duh L-a uns pe Fiul lui Dumnezeu pentru a binevesti săracilor, a tămădui pe cei zdrobiţi cu inima, a propovădui robilor dezrobirea, a reda celor orbi vederea, a slobozi pe cei asupriţi (Lc. 4, 18). Noi încercăm să continuăm misiunea Lui de eliberare şi tămăduire. Aceasta presupune propovăduirea

[7] *Called to One Hope*, p. 27 şi 28. Actele angajamentului Conferinţei mondiale de misiune din Salvador de Bahia, Brazilia.

îndrăzneață a Evangheliei eliberatoare celor legați de păcate, o slujire tămăduitoare celor bolnavi și suferinzi, și lupta pentru dreptate de partea celor persecutați și marginalizați. Prin recunoașterea prezenței Duhului lui Dumnezeu în creație încă de la început, precedându-ne în misiune și evanghelizare, am afirmat, de asemenea, creativitatea Duhului exprimată în diversele culturi și am intrat în dialog cu persoane de alte credințe. Confruntându-ne cu realitățile lumii pe care le-am descris, noi redescoperim slujirea Sfântului Duh de a reconcilia și a tămădui.

2. Dumnezeu Cel Unul în Treime, Sursa și Inițiatorul reconcilierii: perspective biblice, teologice și liturgice

9. Reconcilierea este opera lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, prin care se împlinește scopul etern al lui Dumnezeu în ceea ce privește creația și mântuirea prin Iisus Hristos: *„Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinătatea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale... Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii*" (Col. 1, 19-20; 2, 9). În Persoana lui Iisus Hristos natura divină și cea umană au fost împăcate, unite pentru totdeauna. Acesta este punctul de plecare al reconcilierii noastre cu Dumnezeu. Trebuie să actualizăm prin harul lui Dumnezeu și prin eforturile noastre ceea ce avem deja în Hristos, prin Sfântul Duh.

Dumnezeu Cel Unu în Trei Persoane, exprimă însăși natura comunității, reconcilierea pe care ne-o dorim: „Sfânta Treime, izvorul și chipul existenței noastre, indică importanța diversității, alterității și a relațiilor intrinseci în constituirea unei comunități"[8].

Reconcilierea din perspectivă biblică

10. Biblia este plină de pilde despre reconciliere. Vechiul Testament prezintă exemple de conflict și dezbinare între frați, între membri ai aceleași familii, între populații; unele dintre ele se rezolvă prin reconciliere, iar altele rămân nerezolvate. Vechiul Testament recunoaște și deplânge dimensiunile violenței și subliniază necesitatea și puterea reconcilierii. Istoria familiei lui Iacob și Esau (Gen. 25, 19-33, 20), sau cea a lui Iosif și a fraților săi (Gen. 37-45) sunt exemple de conflicte interpersonale și, probabil, comunitare. De asemenea, acestea ilustrează puterea atitudinilor reconciliatoare ale oamenilor care încearcă să pună capăt rivalității, dușmăniei, cât și experiențelor și percepțiilor nedreptății, prin negociere, pocăință, iertare și căutarea unei baze comune și a unui viitor comun. Vechiul Testament se referă în mod repetat la înstrăinarea poporului lui Dumnezeu de Dumnezeu, exprimând dorința lui Dumnezeu de reconciliere și de restabilire a unei relații întrerupte sau fragmentate din cauza mândriei omenești și

[8] *Mission and Evangelism in Unity Today*, p. 39.

a diverselor forme de răzvrătire împotriva Dumnezeului vieţii şi al dreptăţii. Reconcilierea este aşadar o temă dominantă a naraţiunilor biblice şi a limbajului liturgic al lui Israel – precum în Psalmi, cu toate că în limba ebraică nu există un termenul specific pentru reconciliere. În cărţile de tradiţie elegiacă ale Vechiului Testament, precum *Plângerile lui Ieremia* şi *Iov*, dorul omului după împăcarea cu Dumnezeu este exprimat dureros.

11. Şi în Noul Testament tema reconcilierii este predominantă, cu toate că termenul „reconciliere" nu apare foarte pronunţat. Evanghelia după Sf. Ap. Ioan arată un interes particular pentru adevăr şi pace; în Evanghelia după Sf. Luca se stabileşte o strânsă legătură între mântuire şi slujirea tămăduitoare a lui Iisus. Cartea Faptele Apostolilor descrie modul cum iudeii şi neamurile s-au împăcat formând o nouă comunitate. În epistolele sale, Sf. Ap. Pavel îşi exprimă grija ca cei pe care Iisus i-a reconciliat în trupul Său să nu se despartă, iar viaţa de comuniune să fie prima expresie a planului lui Dumnezeu de a împăca toate cele ce sunt. El preconiza unirea în Hristos, nu doar a iudeilor cu creştinii, dar şi a sclavilor cu oamenii liberi şi a bărbaţilor cu femeile (Gal. 3, 28).

12. În afară de Evanghelia după Sf. Ap. Matei (5, 24), unde are sensul de împăcare între oameni, termenii „reconciliere" şi „a reconcilia" – în limba greacă *katallage/ katallassein* – mai pot fi întâlniţi doar în epistolele Sf. Ap. Pavel (II Cor. 5, 17-20; Rom. 5, 10-11. 11, 25; I Cor. 17, 11; şi apoi Efes. 2, 16 şi Col. 1, 20-22). Forţa cu care Apostolul exprimă această temă face ca reconcilierea să devină o noţiune cheie a identităţii creştine ca întreg. Sf. Ap. Pavel foloseşte termenul „reconciliere" când se referă la natura lui Dumnezeu, pentru a evidenţia conţinutul Evangheliei ca fiind vestea cea bună, şi pentru a explica slujirea şi misiunea apostolului şi Bisericii în lume. Termenul „reconciliere" devine astfel o noţiune atotcuprinzătoare pentru a exprima ceea ce se află în centrul credinţei creştine.

Există anumite *caracteristici* ale reconcilierii folosite de Sf. Ap. Pavel dintre care amintim pe scurt:

13. Însăşi noţiunea de reconciliere presupune experienţa întreruperii comuniunii. Aceasta poate lua forma înstrăinării, separării, duşmăniei, urii, excluderii, fragmentării, relaţiilor denaturate. De obicei, cuprinde şi un anumit grad de nedreptate, daună şi suferinţă. Atât în limbajul biblic, cât şi în cel secular reconcilierea este înţeleasă ca un efort şi un angajament de a reface această relaţie întreruptă şi denaturată şi de a construi din nou relaţii şi comunităţi.

14. Sfântul Pavel aplică noţiunea de reconciliere la trei domenii diferite dar interrelaţionate ale întreruperii comuniunii şi ostilităţii, în care apare tămăduirea relaţiilor: reconcilierea dintre Dumnezeu şi oameni; reconcilierea dintre diferite grupuri de oameni; şi reconcilierea universului.

15. Reconcilierea înseamnă mult mai mult decât simpla remediere superficială a neregularităților, apariția unui statu-quo al coexistenței. Reconcilierea presupune transformarea prezentului, o reînnoire foarte adânc înrădăcinată. „Pacea" despre care vorbește Sfântul Pavel este în primul rând pace cu Dumnezeu (cf. Rom 5, 1-11). Dar este mai ales transformarea relațiilor umane și întemeierea unei comunități. Este cu adevărat noua pace dintre iudei și creștini, ca rezultat al acțiunii lui Iisus de a distruge zidul vrajbei (Ef. 2, 14). Este transformarea întregii creații înspre pacea exprimată în Coloseni 1, 20 unde Sfântul Pavel vorbește despre Hristos care împacă *„toate cele ce sunt, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale"*. Acest verset indică faptul că reconcilierea se referă la o nouă creație, exprimată atât de viu de Sfântul Ap. Pavel în epistola a II-a către Corinteni 5, 17. Această „nouă creație" exprimă faptul că se are în vedere mult mai mult decât simpla reparare a ceea ce este sfărâmat. Reconcilierea se referă la o calitate total nouă a existenței, așa cum este exprimată în imnul care celebrează unirea tuturor în Hristos (Efes. 1, 10).

16. Potrivit Sf. Ap. Pavel, Dumnezeu este Cel Care ia inițiativa reconcilierii. Mai mult, Dumnezeu a adus deja reconciliere lumii: *„Pentru că Dumnezeu era Cel ce întru Hristos împăca lumea cu Sine Însuși"* (II Cor. 5, 19). Oamenii pot căuta și sluji reconcilierea, dar inițiativa și eficiența acesteia se află la Dumnezeu. Oamenii nu sunt decât primitorii darului reconcilierii. Așadar, este esențial să afirmăm că viața și atitudinea creștină sunt întemeiate pe experiența reconcilierii dumnezeiești. Creștinii doar descoperă ceea ce Dumnezeu a făcut deja în Hristos.

17. Situația grea a oamenilor care creează nevoia de reconciliere cu Dumnezeu se datorează îndepărtării de Dumnezeu prin păcate, neascultarii și întreruperii comuniunii cu Dumnezeu, acestea ducând la vinovăție și moarte, atât spirituală cât și fizică (Rom. 3, 23; Efes. 2, 1-3). Dușmănia dintre Dumnezeu și oameni a fost depășită prin moartea lui Iisus pe cruce: *„Căci...pe când erau vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său..."* (Rom. 5, 10). Fiul lui Dumnezeu Și-a dat viața pe cruce de bunăvoie ca un sacrificiu ispășitor pentru păcatele întregii lumi. El este mielul lui Dumnezeu care ia asupra Sa păcatele lumii (In. 1, 29) și „El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn". (I Pt. 2, 24) Prin moartea substitutivă a lui Hristos *„pentru noi"* (Rom. 5, 8; Gal. 1, 4) reconcilierea a fost realizată o dată pentru totdeauna, dăruindu-ne iertarea păcatelor, comuniunea cu Dumnezeu și o nouă viață în împărăția lui Dumnezeu. Toate acestea s-au realizat prin bunăvoința și iubirea lui Dumnezeu.

18. Prin urmare, istorisirea creștină a reconcilierii se fundamentează și este centrată pe istoria întrupării, patimilor, morții, învierii și înălțării la cer a lui Iisus Hristos. Slujirea mesianică a lui Iisus din Nazaret unește suferința Sa cu cea a întregii omeniri și este, așadar, expresia profundei solidarități a lui Dumnezeu cu o lume în agonie,

fragmentată şi torturată. În acelaşi timp, Crucea este expresia protestului divin împotriva suferinţei, căci Iisus din Nazaret a suferit ca o victimă inocentă. El a refuzat să caute scăpare prin violenţă, Şi-a iubit duşmanii şi a făcut din iubirea pentru Dumnezeu şi pentru semeni preocuparea centrală a vieţii Sale. Actul înfiorător de îndepărtare „a celui drept" din această lume, reprezintă în sine judecata unei lumi în care cei puternici par să prevaleze asupra victimelor. În Hristos, prin rănile Căruia ne-am vindecat (I Pt. 2, 24), experiem şi dorinţa lui Dumnezeu de a îndrepta relele acestei lumi, prin puterea iubirii cu care, în Fiul Său, S-a dăruit pe Sine pentru alţii, chiar şi pentru făptuitorii actelor de violenţă şi nedreptate.

19. Crucea lui Hristos şi obligaţia creştinilor de a lua parte la suferinţa oamenilor şi la lupta lor pentru o viaţă mai bună, care rezultă din această luptă, nu este singurul criteriu pentru misiunea Bisericii. Prin înviere, moartea lui Hristos dobândeşte adevărata semnificaţie. Învierea înseamnă că Dumnezeu L-a recunoscut pe Iisus şi Crucea Sa; printr-o judecată eliberatoare, Crucea devine un instrument al mântuirii şi împăcării. Învierea înseamnă şi mai mult, fiind parte integrantă a operei lui Dumnezeu de reconciliere în Hristos. Pentru creştini învierea reprezintă nu doar un eveniment istoric aparţinând trecutului, nici doar un articol de credinţă, ci o realitate trăită mistic în fiecare zi. În misiologie, Crucea şi învierea formează o unitate indisolubilă. Biserica îşi datorează existenţa nu numai faptului că Iisus a murit pe Cruce, ci mai ales învierii Sale din morţi, devenind astfel pârga umanităţii (cf. I Cor. 15, 20). Locul central pe care-l are învierea în Noul Testament şi în viaţa Bisericii, nu conferă doar *„speranţa care este în noi"*(I Pt. 3, 15), ci determină şi importanţa primară a eshatologiei.

20. Prin Sfântul Duh oamenii pot lua parte la planul lui Dumnezeu de a împăca lumea în Hristos. În epistola către Romani, capitolul 5, unde Sf. Ap. Pavel cercetează modul cum Dumnezeu îi împacă cu Sine pe păcătoşi, şi chiar pe duşmanii Săi şi pe cei necredincioşi, el spune că dragostea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Sfântul Duh. În Iisus Hristos, Care a înviat şi S-a înălţat la ceruri, noi nu ne bucurăm doar de darul împăcării, ci, totodată, suntem trimişi în lume pentru servire şi slujire. Acest fapt este exprimat în învăţătura morală a Sfântului Pavel, cel care îndeamnă credincioşii şi comunităţile să fie semne şi expresii ale împăcării pe care au trăit-o (cf. Rom. 12, 9-21) ; dar şi în felul cum Sf. Ap. Pavel vorbeşte despre propria sa misiunea, ca o „slujire a reconcilierii" (II Cor. 5, 18). A lua parte la această slujire a reconcilierii – cu alte cuvinte a participa la lucrarea de reconciliere săvârşită de Sfântul Duh, şi a comunica lucrarea reconciliatoare a lui Dumnezeu întregii omeniri – reprezintă chemarea creştină a zilelor noastre, în aceeaşi măsură în care a fost în vremea Sf. Ap. Pavel.

21. Aceasta înseamnă că opera de reconciliere a lui Dumnezeu cu oamenii nu s-a terminat pe Cruce şi prin înviere; aceasta se continuă în istorie prin slujirea reconcilierii care a fost încredinţată Bisericii. Întemeiată pe reconcilierea realizată prin moartea şi

învierea lui Hristos în numele lui Dumnezeu, Biserica provoacă şi invită toţi oamenii la împăcarea cu Dumnezeu. *„Şi toate sunt de la Dumnezeu, Cel ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos şi care ne-a dat nouă slujirea împăcării (reconcilierii)*" (II Cor. 5, 18). Această ofertă de reconciliere este primită şi devine prin credinţă o realitate personală (Efes. 2, 8).

Sfântul Duh şi reconcilierea

22. Sfântul Duh dă putere Bisericii pentru a lua parte la această opera de reconciliere, după cum se afirmă şi în documentul : *„Misiune şi Evanghelizare în Unitate Astăzi*" : „Misiunea lui Dumnezeu (*missio Dei*) este sursa şi baza misiunii Bisericii, trupul lui Hristos. Prin Hristos, în Duhul Sfânt, Dumnezeu sălăşluieşte în Biserică, dând putere şi energie membrilor săi"[9]. Slujirea Duhului (II Cor. 3, 8) este slujirea împăcării, posibilă prin Hristos şi încredinţată nouă (II Cor. 5, 18-19).

23. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica, fiind *koinonia* – comuniunea Sfântul Duh (II Cor. 13, 13) – se dezvoltă continuu devenind o comunitate generatoare de reconciliere şi tămăduire, care împărtăşeşte bucuriile şi necazurile membrilor săi şi este alături de cei care au nevoie de iertare şi împăcare. Potrivit cărţii Faptele Apostolilor (2, 44-45; 4, 32-37), Biserica primară, care a luat naştere în ziua Cincizecimii, practica împărtăşirea bunurilor între membrii săi, punând accent pe legătura dintre preocupările „spirituale" şi „materiale" în misiunea creştină şi viaţa Bisericii. Un aspect al slujirii dătătoare de putere a Sfântul Duh este acordarea de daruri harismatice creştinilor şi comunităţilor creştine, inclusiv darul tămăduirii (I Cor. 12, 9; F. Ap. 3).

24. Biserica însăşi are nevoie de o reînnoire continuă prin Duhul Sfânt pentru a putea discerne gândirea lui Hristos şi a putea fi condamnată de Sfântul Duh pentru dezbinarea şi păcatul din sânul său (Ioan 16, 8-11). Pocăinţa din interiorul Bisericii lui Hristos este în sine parte a slujirii şi mărturisirii reconcilierii în faţa lumii.

25. Sfântul Duh suflă unde voieşte (cf. In 3, 8). Astfel, Duhul nu cunoaşte limite şi ajunge la oamenii de toate credinţele, chiar şi la cei fără un angajament religios – un număr crescând în aceste timpuri de secularizare. Biserica este chemată să discearnă semnele Duhului în lume şi să mărturisească despre Hristos prin puterea Duhului (F. Ap. 1, 8) şi, de asemenea, să se angajeze în toate formele de eliberare şi reconciliere (II Cor. 5, 18-19).

26. În suferinţele timpului nostru, Duhul împărtăşeşte *„slăbiciunile*" noastre şi durerile facerii întregii creaţii supuse *„robiei stricăciunii*" (Rom. 8, 26, 21-22). Aşadar,

[9] Ibid., p. 13.

aşteptăm izbăvirea trupurilor noastre (Rom. 8, 23) cu speranţă şi bucurie. Acelaşi Duh al lui Dumnezeu care *„se purta pe deasupra apelor*" (Gen. 1, 2) la facerea lumii, acum sălăşluieşte în Biserică şi lucrează în lume de multe ori pe căi misterioase şi necunoscute. Duhul va participa la introducerea noii creaţii, când în final Dumnezeu va fi totul în toate.

27. Din timpul Noul Testament, se pot distinge două înţelesuri ale pnevmatologiei. Unul afirmă deplina dependenţă a Sfântul Duh faţă de Hristos, îndeplinind sarcina misiunii ca agent al lui Hristos, ajungându-se astfel la o misiologie ce pune accentul pe *trimitere* şi *pornire* (la drum). Din cealaltă perspectivă, Sfântul Duh este văzut ca sursa [slujirii n.tr.] lui Hristos, iar Biserica, *synaxa* (venirea împreună) eshatologică a poporului lui Dumnezeu în împărăţia lui Dumnezeu. Din această a doua perspectivă, misiunea ca *pornire* (la drum) este rezultatul, nu originea Bisericii. Misiunea este *liturghia de după Liturghie*[10]. Deoarece reconcilierea este o premisă obligatorie a Euharistiei (lucrarea prin care se constituie Biserica), devine şi elementul primordial al misiunii.

Perspective liturgice asupra misiunii

28. Misiunea Bisericii, prin puterea Sfântul Duh, derivă din învăţătura, viaţa şi slujirea Domnului nostru Iisus Hristos, care trebuie înţelese din perspectiva aşteptărilor iudaismului. În centrul acestora era ideea venirii unui Mesia, care *„în vremurile cele de pe urmă*" ale istoriei va întemeia împărăţia (Isaia 2, 2 ; cf. Ioil 3, 1; 59, 21; Iezechiel 36, 24, ş.a.), prin chemarea întregului popor dispersat şi obijduit al lui Dumnezeu, *într-un singur loc*, reconciliat cu Dumnezeu şi devenit un singur trup unitar în jurul lui (Miheia 4, 1-4; Isaia 2, 2-4; Ps. 147, 2-3). Evanghelia după Sf. Ap. şi Ev. Ioan afirmă clar că arhiereul „a proorocit că Iisus avea să moară... nu numai pentru neam, ci şi *ca să adune laolaltă* pe fii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi" (In. 11, 51-52)

29. Această reconciliere a fost experiată în viaţa liturgică, sau mai precis „euharistică" (în sens larg) a Bisericii primare. Comunitatea creştină primară a suferit din cauza facţiunilor şi separărilor dar, reconciliată cu Dumnezeu prin harul Domnului nostru, a fost nevoită să extindă pe orizontală această reconciliere între membrii săi, prin încorporarea în unicul popor al lui Dumnezeu prin euharistie, un act important de identitate, care era sărbătorit ca o manifestare (mai precis ca o pregustare) a împărăţiei viitoare. Nu întâmplător, condiţia participării la masa Domnului era, şi încă este adesea, un act de reconciliere cu fraţii şi surorile, având o valoare simbolică profundă şi amintindu-ne de esenţa Evangheliei (Mt. 5, 23-24). Prin „sărutul iubirii [păcii – *n. tr.*]", membrii Bisericii îşi oferă unii altora un semn de împăcare şi se

[10] Cunoscuta expresie consacrată de regretatul părinte profesor Ion Bria, v. cartea sa: *Liturgy after Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva 1996, şi trad. rom. augmentată, *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, Bucureşti, 1996 (*n. tr.*).

angajează în tămăduirea relațiile în cadrul comunității. Într-un mod asemănător, Sfântul Pavel îi avertiza pe corinteni să conștientizeze faptul că refuzul lor de a avea în comun bunurile pune în pericol însăși celebrarea Cinei Domnului (I Cor. 11, 20-21)

30. Actul euharistic nu este singurul ritual liturgic de reconciliere în procesul de tămăduire. Botezul, care presupune un act de pocăință, este semnul comun al încorporării prin Sfântul Duh în unicul trup (I Cor. 12, 13; Efes. 4, 4-5) Actul mărturisirii, care pentru unele biserici are semnificație sacramentală, a fost inițial menit a fi procesul obligatoriu de reconciliere cu comunitatea – o Taină a reconcilierii. De asemenea, există și actul – sau Taina – miruirii în vederea tămăduirii. Pentru multe biserici Cina Domnului însăși are rol terapeutic. Aceste exemple ne fac să conștientizăm importanța reconcilierii și tămăduirii în viața și misiunea Bisericii.

31. Aceste manifestări ale împărăției lui Dumnezeu în comunitate au constituit punctul de plecare al misiunii creștine, baza de lansare a pornirii mărturisitoare a Bisericii în lume. Imperativele misiologice ale Bisericii sunt rezultatul înțelegerii Bisericii ca o unitate dinamică și corporativă de credincioși reconciliați, însărcinați să mărturisească împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Străduindu-ne să descoperim lumii „slujirea reconcilierii" (II Cor. 5, 18 sq.), devenim o comunitate generatoare de reconciliere. Slujirea de a fi „ambasadori pentru Hristos" presupune angajamentul propovăduirii Evangheliei: „Vă rugăm în numele lui Hristos, împăcați-vă cu Dumnezeu. Căci pe El, care n-a cunoscut păcat, L-a făcut pentru noi păcat, ca să devenim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu" (II Cor. 5, 20-21).

Din perspectivă ecumenică această evanghelizare „urmărește formarea unei comunități reconciliate și generatoare de reconciliere (cf. II Cor. 5, 19), care va indica deplinătatea împărăției lui Dumnezeu, împărăție care este «dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt» (Rom. 14, 17)". Această afirmație, cuprinsă în documentul de pregătire a conferinței din Salvador, își găsește ecou în declarația recentă despre misiune a CEB: „A vorbi despre evanghelizare înseamnă a sublinia vestirea darului de libertate și reconciliere oferit de Dumnezeu, împreună cu invitația de a ne alătura celor care-L urmează pe Hristos și se pun în serviciul împărăției lui Dumnezeu"[11].

3. Reconcilierea ca un imperativ pentru misiune

32. Convergența deosebită a noii preocupări pentru reconciliere și tămăduire în cadrul bisericilor, precum căutarea în paralel a tămăduirii și reconcilierii în multe societăți din întreaga lume, ne-au îndemnat să regândim sarcina la care ne cheamă

[11] WCC Unit II, Churches in Mission: Education, Health, Witness: Preparatory Papers for Section Work, *Conference on World Mission and Evangelism*, Salvador da Bahia, WCC, 1996, p.19. *Mission and Evangelism in Unity Today*, p. 62.

Dumnezeu în misiune astăzi. Amintindu-ne că împăcarea primită în Iisus Hristos trebuie împărtăşită întregii lumi, am ajuns să considerăm reconcilierea ca parte a misiunii.

33. Misiunea ca slujire a reconcilierii presupune obligaţia de a împărtăşi Evanghelia lui Iisus Hristos în toată plinătatea sa, Vestea Bună a Celui care prin întrupare, moarte şi înviere a făcut posibilă o dată pentru totdeauna împăcarea cu Dumnezeu, iertarea păcatelor şi o nouă viaţă prin puterea Sfântul Duh. Această slujire invită oamenii să accepte darul lui Dumnezeu de împăcare în Hristos, şi de a deveni discipolii Săi în comuniunea Bisericii Sale. Aceasta făgăduieşte speranţa deplinătăţii vieţii în Dumnezeu, atât în vremea noastră, cât şi în împărăţia viitoare şi eternă a Domnului.

34. Slujirea reconcilierii implică, de asemenea, opera de împăcare între persoane şi societăţi. Pentru a înţelege ce înseamnă participarea la misiunea reconciliatoare a lui Dumnezeu, ne vom concentra asupra scopurilor şi proceselor de împăcare şi tămăduire. Aceasta implică unele consideraţii generale şi anumite reflecţii pe baza cărora a luat fiinţă ideea de reconciliere şi tămăduire.

35. Reconcilierea este şi rezultă dintr-un proces ce duce la pace în dreptate. Intenţia este aceea de a se întemeia comunităţi în care destrămarea şi sectarismul să nu mai fie o problemă, şi în care oamenii pot convieţui în respect reciproc şi toleranţă. Rezultatul reconcilierii este comunicarea inter-umană fără teamă. Reconcilierea implică toleranţă faţă de ceilalţi, includerea şi respectarea lor. O comunitate reconciliată este aceea unde se pot rezolva problemele pe calea dialogului, fără a se face uz de violenţă.

36. Pentru depăşirea diviziunilor, rivalităţilor şi conflictelor din trecut trebuie realizată în primul rând reconcilierea dintre persoane. Se cere explorarea dinamicii interne a ambelor părţi, victime şi răufăcători. De asemenea, este necesară reconcilierea dintre *grupuri sau comunităţi*. În asemenea situaţii trebuie acordată o atenţie specială relaţiilor structurale şi sociale. În cazul în care reconcilierea este necesară între naţiuni şi în cadrul lor, trebuie examinată întreaga structură a societăţilor respective. Reconcilierea dintre persoane se referă adesea la restabilirea demnităţii şi a unui simţ al umanităţii. În al doilea caz, reconcilierea se concentrează asupra regulilor de convieţuire, la nivelul fiinţelor umane şi al întregii creaţii. Cu privire la reconcilierea dintre naţiuni, înseşi instituţiile societăţii necesită o atenţie deosebită pentru ca reconstrucţia să poată fi posibilă.

37. Reconcilierea este atât un *scop*, cât şi un *proces*. Avem nevoie de o viziune comună, la nivel personal şi social, care să ne menţină pe calea spre pace şi bunăstare. Dacă acest proces nu este înţeles corect ne-am putea descuraja şi pierde sensul în munca noastră. În practica reală, vom oscila mereu între scop şi proces, căci în reconciliere şi tămăduire amândouă sunt necesare.

Dinamica proceselor de reconciliere

38. Atât inițierea procesului de reconciliere, cât și continuarea acestuia necesită atenție. Cei care iau parte la acest proces sunt adesea împărțiți în *victime* și *răufăcători*. Cele două părți pot fi ușor recunoscute și identificate, cum ar fi, spre exemplu, victimele violului și făptuirii acestei infracțiunii. Este posibil însă, în conflictele de lungă durată, ca mai târziu victimele să devină răufăcători și invers. Acest lucru îngreunează sarcina de împărțire în categorii clare. În timp ce practica creștină acordă atenție specială victimelor, procesul reconcilierii și tămăduirii necesită restaurarea și vindecarea victimelor, dar și pocăința și transformarea răufăcătorilor. Aceste lucruri nu se întâmplă într-o ordine stabilită, dar pentru a deveni o „nouă creație" (II Cor. 5, 17) este nevoie de schimbare din ambele părți.

39. Șase aspecte ale procesului reconcilierii și tămăduirii necesită o atenție deosebită. Acestea sunt: ***adevărul, aducerea-aminte, pocăința, dreptatea, iertarea și iubirea.***

De multe ori este dificil să stabilim adevărul despre trecut, deoarece abuzurile și atrocitățile au fost reduse la tăcere. Tămăduirea presupune ruperea tăcerii pentru ca adevărul să iasă la lumină. Se face posibilă recunoașterea a ceea ce fusese tăinuit.

40. Câteodată, spre exemplu sub un regim represiv, adevărul a suferit o deformare sistematică. Minciunile iau locul adevărului. În asemenea situații se impune afirmarea adevărului. Această afirmare este necesară mai ales în cazurile în care limbajul reconcilierii este greșit folosit. S-au înregistrat situații în care chiar răufăcătorii au făcut apel la „reconciliere", având pretenția ca victimele să treacă cu vederea peste relele ce li s-au făcut, și să-și continue viața ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. În asemenea cazuri, însuși înțelesul cuvântului „reconciliere" a fost atât de denaturat încât nu mai poate fi folosit. În alte cazuri răufăcătorii cer „reconciliere" urgentă pentru ca pretențiile victimelor să nu mai fie nici cel puțin luate în considerare. Ei pot reuși acest lucru, făcându-i pe creștini să se simtă vinovați că nu pot ierta repede. Este necesar să se opune rezistență întrebuințării greșite a ideii de reconciliere.

41. În urma conflictelor și luptelor prelungite, s-au format comisii pentru adevăr și reconciliere la nivel național, pentru a cerceta adevărul despre trecut. Probabil cea mai cunoscută este comisia din Africa de Sud. Necesitatea unor astfel de comisii subliniază dificultatea stabilirii adevărului, dar și importanța acestuia pentru reconciliere și tămăduire.

42. În asemenea situații sensul creștin dat adevărului poate ajuta. Duhul lui Dumnezeu este Duhul Adevărului (Ioan 14, 17) și Iisus Care „este Calea, Adevărul și

Viața" (Ioan 14, 6) S-a rugat ca apostolii Săi să fie sfințiți prin Duhul Adevărului (Ioan 17, 17). Stabilirea adevărului poate fi dificilă, mai ales în situații post-conflictuale. Respectul pentru adevăr se bazează pe faptul că Dumnezeu dorește ca adevărul să fie spus (cf. tradiția profetică).

43. Aducerea-aminte este strâns legată de adevăr. Cum ne vom aminti trecutul și ce vom spune despre el? Veritabila aducere-aminte va oferi adevărul despre trecut. Amintirile traumatizante ale faptelor rele sau atrocităților necesită deseori tămăduire, dacă se dorește a fi la baza construirii unui alt fel de viitor.Tămăduirea aducerilor-aminte presupune eliminarea toxicității lor. Când se întâmplă aceasta, aducerile aminte nu ne mai țin prizonieri ai trecutului, ci ne dau posibilitatea de a construi un viitor în care relele din trecut nu se mai pot repeta.

44. Aducerile-aminte nu au legătură numai cu trecutul. Reprezintă și fundamentul identității. *Felul* în care ne amintim trecutul influențează atât modul în care trăim și conviețuim, cât și modul în care ne imaginăm viitorul. Din acest motiv, aducerea-aminte este un element central în procesul de reconciliere și tămăduire.

45. Aducerile-aminte care nu tămăduiesc pot aduce prejudicii reconcilierii. Uneori tămăduirea durează mai mult decât o generație. În unele cazuri victimele sunt atât de prinse în amintirile lor încât au nevoie de ajutor pentru a se elibera. Acest lucru poate implica punerea la dispoziția victimelor a unui spațiu în care să-și poată exprima mânia. În puține cazuri victimele nu doresc să se tămăduiască, și își folosesc amintirile pentru a împiedica orice progres. O sarcină importantă a celor care sunt în slujba reconcilierii o reprezintă acompanierea victimelor, pentru ca acestea să se poată elibera de amintirile traumatizante.

46. Proiectele de recuperare a amintirilor suprimate sau denaturate sunt, adesea, importante pentru construirea unui alt fel de viitor comun. Asemenea proiecte pot fi, de exemplu, publicarea rezultatelor obținute de Comisiile[12] pentru Adevăr și Reconciliere, sau colectarea de informații referitoare la ceea ce s-a întâmplat[13]. Recuperarea amintirilor poate constitui însă și o amenințare la adresa răufăcătorilor care încă dețin puterea[14].

47. Un obiectiv central al practicii și mărturiei creștine îl constituie recuperarea amintirilor, prin care se facilitează trăirea în prezent și imaginarea viitorului. Noi celebrăm Euharistia pentru a ne aminti ce s-a întâmplat cu Iisus: trădarea, patimile și

[12] Cum s-a întâmplat în Africa de Sud.

[13] Ca în Guatemala.

[14] Asasinarea episcopului Gerardi în Guatemala după ce a anunțat rezultatele unui astfel de raport este o aducere-aminte dureroasă a acestui fapt.

moartea Sa, precum și felul în care a înviat din morți. Aducerea-aminte a ceea ce Dumnezeu a făcut prin slujirea lui Iisus ne dăruiește speranță, iar Duhul lui Hristos ne dă putere în lucrarea noastră de reconciliere.

48. Pocăința (*metanoia*) este necesară în multe situații conflictuale înainte ca reconcilierea să aibă loc. În cazul în care nedreptățirea și vina, personală sau colectivă, a cauzat dușmănia sau înstrăinarea, adevărata împăcare nu se poate realiza până când partea vinovată nu s-a căit pentru păcatul și nedreptatea săvârșite. Odată cu proclamarea împărăției lui Dumnezeu, Iisus a adresat și un îndemn la pocăință și credință în Evanghelie (Mc. 1, 15). Trebuie menționat faptul că îndemnul lui Iisus la pocăință este motivat de era cea nouă a mântuirii inaugurată de venirea Sa. Adevărata pocăință nu poate fi rezultatul amenințărilor și fricii, ci trebuie să rezulte din conștientizarea vinei și din speranța unei noi relații reconciliate bazată pe iertare (cf. F. Ap. 2, 38).

49. Dreptatea este un element esențial în opera de reconciliere. Sunt necesare trei feluri de dreptate. În primul rând există dreptate retributivă prin care răufăcătorii dau socoteală pentru faptele lor. Aceasta este importantă, atât ca o conștientizare a răului înfăptuit, cât și ca o declarație că asemenea fapte nu vor mai fi tolerate. Dreptatea retributivă trebuie să intre în sarcina statului legal constituit. Pedeapsa aplicată în afara acestui forum este considerată a fi acțiune reprobabilă sau pură răzbunare, și trebuie evitată. Dacă însuși statul este implicat în corupție, dreptatea retributivă poate fi obținută prin mijloace de protest non-violente[15]. Acest fapt implică însă un mare sacrificiu personal.

50. În al doilea rând, există dreptate restitutivă – ceea ce a fost luat pe nedrept de la victime le este înapoiat, direct sau într-un mod simbolic, prin reparație sau compensare. În Evanghelia după Sf. Ev. Luca, episodul întâlnirii lui Zaheu cu Iisus (19, 1-10), arată cum un act real de pocăință rezultat din întâlnirea cu Iisus, poate duce la o formă radicală de restituire. În cazurile în care vinovatul sau victima au murit trebuie găsită o altă formă de reconciliere – cum ar fi memorialul public.

51. Există, de asemenea, dreptate structurală, acolo unde instituțiile societății sunt reformate pentru a preveni posibile nedreptăți viitoare. Adesea trebuie acordată o atenție specială dimensiunilor dreptății structurale și restitutive. Spre exemplu, pentru a înfăptui dreptatea economică, se impune reforma legilor comerțului global, precum și reforma mecanismelor comerțului. Justiția în privința genurilor necesită o contribuție specială din parte femeilor, pentru depășirea nedreptăților și păstrarea relațiilor corecte. Pentru depășirea sexismului și rasismului este nevoie de o reformă structurală. În ultimii ani s-a adus în centrul atenției și nevoia de dreptate ecologică.

[15] De exemplu acțiunea „mamelor celor dispăruți" în Argentina.

52. Sfântul Duh a vorbit prin profeţii din vechime împotriva nedreptăţii şi L-a uns pe Iisus Hristos să aducă libertate celor oprimaţi (Lc. 4, 18-19). Sfântul Duh conferă darurile profeţiei şi curajului şi astăzi, când creştinii depun eforturi, în special pentru a sprijini procesul de dreptate restitutivă, şi se angajează în reforma cerută de dreptatea structurală. Eforturile depuse pentru astfel de reforme ale societăţii sunt sprijinite de imagini biblice ale legământului – grija pentru toţi, şi relaţii corecte între Dumnezeu şi oameni. Acestea sunt ilustrate prin colecta strânsă de Sfântul Pavel de la biserici şi dusă la Ierusalim, pentru a fi „egalitate" între biserici în privinţa satisfacerii reciproce a trebuinţelor (II Cor. 8, 14).

53. Iertarea este adesea considerată o dimensiune specific religioasă a împăcării şi tămăduirii. Este important să se înţeleagă faptul că iertarea nu înseamnă a găsi scuze nedreptăţilor din trecut sau pedepsei anterioare. Iertarea certifică faptele trecute, dar încearcă să construiască o relaţie diferită atât faţă de răufăcător, cât şi faţă de fapta rea. Fără iertare, rămânem blocaţi în relaţia noastră cu trecutul şi nu avem şansa unui alt fel de viitor.

54. Astăzi, în eforturile de reconciliere a comunităţii umane, este necesar ca, alături de posedarea unei viziuni creştine comune asupra întregului, să se interacţioneze cu diferite comunităţi de credinţă. Pentru noi, în calitate de creştini, aceasta presupune cunoştinţe despre felul în care celelalte mari tradiţii religioase concep tămăduirea şi integritatea, devreme ce multe situaţii cer lucrarea noastră comună. În aceste situaţii, în calitate de creştini trebuie, de asemenea, să comunicăm propria contribuţie la sarcina comună. Multe culturi au propriile lor resurse spirituale şi cultice pentru obţinerea reconcilierii şi tămăduirii. Acestea trebuie încorporate în lucrarea noastră de reconciliere, oricând este posibil.

55. Pentru creştini iertarea are o semnificaţie specială. Noi credem că Dumnezeu este Cel care iartă păcatele (Mc. 2, 7-12). Iisus a venit în mijlocul nostru propovăduind iertarea păcatelor (Lc. 24, 47), vorbind despre bunăvoinţa lui Dumnezeu şi posibilitatea de a depăşi problemele din trecut în speranţa unui alt fel de viitor. Experienţele personale de a fi acceptat şi a primi harul pot schimba viaţa, îndemnând la deschidere faţă de semeni prin iubire şi la transformarea societăţii, după cum ilustrează istoria lui Zaheu. După învierea Sa, când a suflat Sfântul Duh peste apostolii Săi, Iisus i-a trimis în lume să slujească iertarea (In. 20, 21-23).

56. Iertarea de la Dumnezeu este legată de disponibilitatea noastră de a-i ierta pe alţii (v. Mt. 6, 12, 14-15). De aceea, creştinii spun adesea că trebuie să „iertăm şi să uităm". Dar nu putem uita nedreptatea, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat. A le cere victimelor aşa ceva, ar însemna a-i înjosi din nou. Nu putem uita vreodată, dar ne putem aminti altfel – într-un alt mod care să facă posibilă o relaţie diferită cu trecutul şi cu răufăcătorul. La aceasta suntem chemaţi în calitate de creştini.

57. Iubirea (agape) este trăsătura cea mai caracteristică a creştinismului. Sfânta Treime este uniunea perfectă a Persoanelor diferite, iubirea supremă care cuprinde totul. Dumnezeu Se revelează ca iubire, deoarece Dumnezeu este iubire (In. 3, 16; I In. 4, 7-21). Fiind creaţi după chipul lui Dumnezeu şi recreaţi prin Botez, iubirea lui Dumnezeu „s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (Rom. 5, 5; cf.Gal. 5, 22) De aceea, porunca de a ne iubi duşmanii (Mt. 5, 44) nu este imposibil de împlinit. Dumnezeu nu ne cere niciodată ceea ce El nu ne-a dărui deja. Iubirea duşmanilor este în acelaşi timp darul lui Dumnezeu şi contribuţia umană personală, „calea care le întrece pe toate" (I Cor. 12, 31; 13, 1-8), care ne conduce spre o nouă viaţă, spre hristomorfizare, Hristos fiind modelul nostru (Gal. 4, 19), spre felul Său de a vorbi şi gândi: „Noi avem mintea - *noun* lui Hristos" (I Cor. 2, 16). Iubirea cuprinde întregul proces al reconcilierii, fiind însuşi semnul autenticităţii sale.

58. Adevărul, aducerea-aminte, pocăinţa, dreptatea, iertarea şi iubirea sunt elemente importante şi esenţiale pentru o reconciliere reală şi deplină. Practica ne-a demonstrat însă că împăcarea **nu este întotdeauna completă**.

Majoritatea naraţiunilor biblice nu sunt exemple de reconciliere deplină. Binecunoscutele istorisiri despre Sara şi Agar, Iacob şi Esau, Rahela şi Lia ne fac să ne întrebăm dacă personajele s-au împăcat cu adevărat. Nici chiar parabola fiului risipitor nu menţionează împăcarea celor doi fraţi. Majoritatea situaţiilor de conflict intens se termină cu unele reţineri de ambele părţi, care împiedică acceptarea şi împăcarea deplină. Acest lucru nu sugerează însă că împăcarea reală nu poate avea loc, ci doar confirmă faptul că procesul de împăcare poate fi îndelungat, că până la eradicarea suferinţei, suspiciunii şi mâniei poate trece o viaţă întreagă sau chiar mai mult.

59. Un alt fapt care necesită atenţie este acela că, uneori, răufăcătorul nu se căieşte şi nu cere iertare, nici măcar după încheierea conflictului. Acest lucru este atestat de întâmplări din Africa de Sud, dar şi din alte părţi ale lumii. În asemenea situaţii victimele sunt nevoite să găsească soluţii pentru a face faţă situaţiei, mutându-se din zona de opresiune, ca o formă de rezistenţă. De multe ori victimele ajung la concluzia că trebuie să ierte chiar dacă răufăcătorul nu se căieşte şi nu cere iertare. Oricum ar fi, victima trebuie să găsească ea însăşi puterea de a trăi şi de a face faţă situaţiei. Sentimente precum mânia, suferinţa şi amărăciunea sunt dăunătoare evoluţiei personale sau comunitare. Există însă şi situaţii în care răufăcătorul caută asiduu iertare, dar nu o primeşte. În asemenea situaţii, el este cel care trebuie să găsească alte căi de soluţionare a vinei proprii. Este, de asemenea, posibil ca victima să simtă nevoia de a-şi ierta propria vină, pentru că a permis să se întâmple ceea ce s-a întâmplat, pentru că a fost complice cu sisteme de opresiune. Este important ca în dinamica procesului de reconciliere să fie luate în considerare asemenea aspecte care ţin de experienţa victimelor sau a răufăcătorilor.

60. Reconcilierea şi tămăduirea sunt obiective pe care le urmărim în contextul ambivalenţei şi fragmentării existente în lume, la nivel social, comunitar sau personal. Aceste obiective sunt inspirate de imaginea biblică a restabilirii eshatologice a *păcii originare (shalom), realizarea finală promisă a împărăţiei lui Dumnezeu*, când toate vor fi fost tămăduite, împlinite din nou şi unite în Dumnezeu. În istoria umană contemporană sperăm să atingem anumite niveluri de reconciliere, tămăduire, dreptate, pace şi integritate a creaţiei. În timp ce viziunea deplină a reconcilierii şi tămăduirii cuprinde întreaga creaţie a lui Dumnezeu, contribuţia şi viziunea noastră sunt limitate. Dar chemarea noastră este de a arăta semne comune ale reconcilierii de la Dumnezeu, căci aşa vom reînnoi speranţa. Într-adevăr, reconcilierea şi tămăduirea în lumea de azi necesită o dinamică permanentă între imaginarea reconcilierii din cadrul vieţii umane, societăţii şi creaţiei ca un scop, dar şi ca un proces de atingere a acelui scop. Aceasta poate fi o luptă lungă şi dificilă şi nu poate fi dusă la bun sfârşit decât în numele iubirii care pe „toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduieşte, pe toate le rabdă" (I Cor. 13, 7). Pe parcursul acestui proces nu ne pierdem speranţa, şi, în acelaşi timp, ne concentrăm asupra participării noastre la opera Sfântului Duh de reconciliere şi tămăduire a întregii creaţii.

4. Misiunea reconciliatoare a Bisericii

61. Sfântul Duh transformă Biserica şi îi conferă puterea de a fi misionară: „Sfântul Duh transformă creştinii în martori energici, curajoşi şi cutezători" (cf. F.Ap 1, 8)[16]. De aceea, pentru Biserică, misionarismul nu este o opţiune, ci un imperativ. „Misionarismul este central credinţei şi teologiei creştine. Nu este o opţiune ci chemare şi vocaţie existenţială. Misionarismul este parte constitutivă, dar şi condiţie a existenţei Bisericii şi a tuturor creştinilor". Prin însăşi natura sa, Biserica este chemată să participe la opera lui Dumnezeu: „Prin Hristos în Sfântul Duh... participarea la misiunea lui Dumnezeu ... ar trebui să fie un lucru firesc pentru toţi creştinii şi toate Bisericile"[17] (cf. referinţa la slujirea preoţească a comunităţii în I Pt. 2, 2-12).

62. Misiunea Bisericii prin puterea Sfântul Duh este să lucreze pentru reconciliere şi tămăduire în contextul fragmentării. Reconcilierea constituie un accent important şi o caracteristică a misiunii lui Dumnezeu care are consecinţe pentru misiunea Bisericii: „Biserica este trimisă în lume pentru a împăca omenirea şi a reînnoi creaţia prin invitarea oamenilor şi naţiunilor la pocăinţă, anunţând iertarea păcatelor şi un nou început în relaţiile cu Dumnezeu şi cu semenii prin Iisus Hristos."[18] Aşteptăm reconcilierea deplină ca instaurare a păcii (*shalom*) de către Dumnezeu la sfârşitul veacurilor, adică crearea – sau re-crearea – unor relaţii armonioase şi corecte. Este un proces holistic iniţiat de

[16] *Mission and Evangelism in Unity Today*, p. 13.
[17] *Ibid.*, p. 9 si 13.
[18] *Ibid.*, p. 14.

Dumnezeu şi extins la întreaga creaţie, atât umană cât şi non-umană. În timp ce noi şi întreaga creaţie ne străduim să obţinem libertatea faţă de jugul stricăciunii, „Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor... şi mijloceşte pentru noi cu suspine negrăite" (Rom. 8, 22-26). În contextul relaţiilor din lumea de astăzi, provocarea specifică pentru Biserică este aceea de a pătrunde mai adânc darul reconcilierii dumnezeieşti în viaţa şi slujirea sa, în numele întregii ordini create.

Reconcilierea în contextul fragmentării

63. Cea mai grav afectată relaţie este cea dintre *Dumnezeu* şi umanitate. Evanghelia reconcilierii este o chemare de a ne întoarce la Dumnezeu, a ne converti la Dumnezeu şi a ne reînnoi credinţa în Cel Ce ne invită constant să ne împăcăm cu Dumnezeu, cu ceilalţi, cu întreaga creaţie. Noi ne bucurăm că prin Mântuitorul nostru Iisus Hristos, această împăcare a devenit posibilă: „prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin Care am primit acum împăcarea" (Rom. 5, 11). Noi suntem chemaţi să propovăduim împăcarea la tot restul lumii prin misionarism, şi să ne unim eforturile cu energia Sfântul Duh în creaţie.

64. La baza fragmentării de astăzi stă denaturarea şi distrugerea legăturii integrale care a existat în ordinea divină, între umanitate şi restul *creaţiei*. Separarea cauzată de om între creaţia umană şi non-umană a condus la tendinţa unei părţi a omenirii de a cuceri şi distruge natura. O mare parte din criza ecologică cu care ne confruntăm în zilele noastre se datorează lipsei de respect faţă de viaţă şi faţă de integritatea creaţiei. O tămăduire ecologică – sau o „econciliere" („ecociliation") – se referă la ceea ce urmăresc creştinii: „prin El pe toate întru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri" (Col. 1, 20). În Crezul niceo-constantinopolitan Îl mărturisim pe Sfântul Duh ca Domn şi de viaţă Dăruitor. În Duhul Sfânt misionarismul ne oferă o nouă perspectivă – centrată pe viaţă, care va duce la prosperarea pământului şi va susţine comunităţile umane. Acest model al reconcilierii şi tămăduirii cosmice oferă o bază solidă pentru reconcilierea dintre oameni.

65. Fragmentarea se face simţită şi în cadrul *relaţiilor umane*. Chipul lui Dumnezeu este denaturat prin înstrăinare şi duşmănie, fapt care este deseori atribuit structurilor de putere. Acestea se manifestă concret prin multe forme de discriminare existente în lume, bazate pe considerente de castă, rasă, gen, religiei, şi de statut socio-economic. În acest context misiunea privită ca reconciliere şi tămăduire urmăreşte să transceadă asemenea frontiere şi să restaureze conştiinţa chipului lui Dumnezeu în umanitate. În termeni reali, misiunea bisericilor este aceea de a face eforturi comune în vederea demolării zidurile care ne despart – atât cele din interiorul Bisericii, cât şi cele din afara sa. Aceasta presupune participarea la încercările ecumenice de reconciliere din cadrul bisericilor şi dintre acestea, şi la eforturile oamenilor de a reconstrui societatea pe

baza dreptății și drepturilor omului, precum și crearea unui spațiu de dialog și dezbatere, acolo unde societatea sau bisericile rămân profund divizate. Trupul lui Hristos este binecuvântat cu diferite daruri spirituale (I Cor. 12, 8-10; Rom. 12, 9-10). Exercitate în spiritul dragostei (I Cor.13, 1-3, Rom.12, 9-10), acestea zidesc comunitatea și exprimă reconciliata sa unitate în diversitate.

66. Acolo unde există victime și făptuitori ai nedreptății și exploatării, Biserica are de jucat un rol misionar special, acela de *a construi punți de legătură* între săraci și bogați, femei și bărbați, negri și albi, etc. Sfântul Duh a fost descris a fi „Cel care ne apropie de Dumnezeu"[19] datorită rolului său de a crea și sprijini comuniunea (Efes. 2, 18; 4, 3). Această poziție de „intermediere" sau „de a fi la mijloc" nu a fost interpretată a fi neutră, ci ,mai degrabă, recunoscută a fi o poziție riscantă și foarte valoroasă. În timp ce se solidarizează cu victimele, Biserica are și misiunea de a extinde exigențele Evangheliei la cei care fac victime. Misionarismul ca „ poziție de mijloc" înseamnă atât conferire de putere celor neputincioși prin însoțirea lor, cât și chemarea la pocăință a celor ce au provocat suferință. În felul acesta devine o misiune de reciprocă dăruire a vieții.

67. Din nefericire, fragmentarea este o caracteristică a *Bisericii* de azi. Separările dintre Biserici, atât cele doctrinare, cât și cele non-teologice, constituie o provocare pentru misiunea de reconciliere și tămăduire. O Biserică divizată este o anomalie a trupului lui Hristos (I Cor. 1, 13) care îl îndurerează pe Duhul Sfânt (Efes. 4, 25-32). Dacă bisericile nu sunt capabile să se împace între ele, eșuează în chemarea de a bine-vesti și pierd credibilitatea în mărturisire. „Trimisă într-o lume care are nevoie de unitate și o mai mare interdependență în contextul competiției și fragmentării comunității umane, Biserica este chemată să fie semnul și instrumentul iubirii reconciliatoare a lui Dumnezeu... Separările dintre creștini sunt o contra-mărturisire a lui Hristos și contrazic mărturia lor despre reconcilierea în Hristos."[20] În secolul trecut s-a înregistrat o tendință deosebită a bisericilor și mișcărilor creștine de a se despărți în lucrarea misionară. Competiția și conflictul în misiune, în ajutorul pentru dezvoltare și în cel intra-bisericesc, precum și prozelitismul, s-au dovedit a fi o contra-mărturie serioasă pentru opera reconciliatoare a lui Hristos. Atât creștinii cât și bisericile sunt chemate să inițieze și să sprijine procesul de reconciliere întreolaltă. Existe semne al unui grad de convergență teologică între mișcări misionare opuse. Chiar și bisericile au realizat un progres semnificativ în vederea împărtășirii botezului, euharistiei și slujirii, precum și a unei mărturisiri comune. Sperăm ca toate acestea să ducă la reînnoirea relațiilor. Evanghelia

---

[19] Referire la cartea lui John Taylor, *The Go-Between God: the Holy Spirit and Christian Mission*, London, SCM, 1972.

[20] *„The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness"*, *appendix C of the Seventh Report of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, Geneva-Roma, 1998, p. 45, p. 8 și 9.

reconcilierii este împărtăşită integral atunci când Biserica este o comunitate reconciliată şi tămăduitoare.

68. Ţinând cont de faptul că reconcilierea este atât scopul cât şi procesul de realizare a misionarismul, este imperativ ca Biserica să-şi revadă trecutul şi să se angajeze în realizarea introspecţiei şi auto-examinării *misiunii* sale în lume. Orice misiune credibilă a Bisericii trebuie să înceapă cu mărturisirea faptului că nu toate misiunile sale reflectă imaginea misiunii dorite de Dumnezeu şi pe care Dumnezeu Însuşi o realizează (*missio Dei*). Dacă ne declarăm iubirea pentru Dumnezeu în timp ce ne urâm fraţii şi surorile, suntem mincinoşi (I In. 4, 20). În cazul în care iniţiativa misionară creştină a fost – şi încă este – complicele unui proiect imperial care implică violenţă, cauzează distrugerea culturilor indigene, fragmentarea comunităţilor şi chiar divizări între creştini, este nevoie de pocăinţă (*metanoia*). Pocăinţa cere mărturisirea păcatului colonizării prin violenţă în numele Evangheliei. Acest lucru este important pentru „vindecarea aducerilor-aminte", ca parte integrantă a misiunii de reconciliere şi tămăduire. Biserica trebuie să aibă grijă să aline rănile trecutului (cf. Ieremia 6, 14sq).

69. În timp ce mărturisim aceste păcate, confirmăm şi faptul că au existat, şi încă există, misiune creştină adevărată, în spiritul păcii şi reconcilierii. O asemenea misiune are ca rezultat pacea cu Dumnezeu, vieţi tămăduite, comunităţi restaurate şi eliberarea socio-economică a oamenilor marginalizaţi.

Spiritualitatea reconcilierii

70. Privit din perspectiva reconcilierii şi tămăduirii, misionarismul necesită o spiritualitate corespunzătoare: în măsură să tămăduiască, să transforme, să elibereze, să construiască relaţii de respect reciproc. O spiritualitate autentică a reconcilierii şi tămăduirii reflectă interacţiunea dintre credinţă şi practică, ce constituie mărturisirea (*martyria*). Mărturisirea presupune o spiritualitate de auto-examinare şi mărturisire a păcatelor (*metanoia*), care duce la proclamarea (*kerygma*) evangheliei reconcilierii, diaconie (*diakonia*) întru iubire, închinare (cult, *leiturgia*) întru adevăr şi învăţarea dreptăţii. Exercitarea acestor daruri spirituale construieşte comunităţi reconciliate (*koinonia*)[21].

71. Spiritualitatea reconcilierii este una a smereniei şi lepădării de sine (*kenosis*, Filip. 2, 7) şi, în acelaşi timp, o experienţă a puterii transformatoare şi purificatoare a Duhului Sfânt. În eforturile sale de a împăca iudeii şi creştinii şi alte facţiuni, Sfântul Apostol Pavel a declarat că puterea lui Dumnezeu se desăvârşeşte în slăbiciune (II Cor. 12, 9; I Cor. 2, 3-5). Spiritualitatea reconcilierii este spiritualitatea Patimilor, a

[21] *Mission and Evangelism in Unity Today*, p. 7.

Învierii, şi a Cincizecimii. În contextul global al reîntoarcerii imperialismului – mai ales în forma puterii hegemonice a globalizării – această spiritualitate a lepădării de sine constituie o provocare atât pentru victimele, cât şi pentru făptuitorii violenţei şi nedreptăţii sistemice. Comoara pe care o avem noi este „în vase de lut, ca să se învedereze că puterea covârşitoare este a lui Dumnezeu, şi nu de la noi" (II Cor. 4, 7). În această situaţie, misiunea Bisericii este de a se afla din nou „la mijloc" – între cei ce deţin puterea şi cei neajutoraţi – „de a da putere celor slabi şi de a provoca pe cei puternici să se lepede de puterea şi privilegiile lor spre binele celor neajutoraţi. Spiritualitatea reconcilierii pune sub semnul întrebării structurile de putere ale comunităţilor locale, inclusiv bisericile, mai ales acolo unde majoritatea tradiţională sau bisericile naţionale (de stat) se comportă într-un mod hegemonic.

72. O spiritualitate a lepădării de sine este, de asemenea, o spiritualitate a purtării crucii. Biserica este chemată să poarte crucea lui Hristos, fiind alături de cei care suferă[22]. O spiritualitate a rezistenţei non-violente este un aspect integral al reconcilierii şi tămăduirii într-o epocă în care cei săraci şi marginalizaţi sunt exploataţi continuu. În situaţii de opresiune, de discriminare şi durere, crucea lui Hristos este puterea lui Dumnezeu pentru mântuire (I Cor. 1, 18).

73. Tainele şi viaţa liturgică a Bisericii trebuie să exprime misiunea de a reconcilia şi a tămădui. Botezul este actul prin care luăm parte la moartea şi învierea lui Hristos. Este simbolic pentru spiritualitatea purtării crucii, care este atât lepădare de sine (Mc. 8, 34 şi loc. paral.), cât şi înălţare la viaţă (In. 3, 14). Euharistia este un act tainic de tămăduire, un act de aducere-aminte, dar şi re-actualizarea frângerii trupului lui Hristos pentru reconcilierea cosmică. Pâinea lui Dumnezeu, care se coboară din cer, dă viaţă lumii (In. 6, 33). Împărţirea pâinii şi vinului cu ceilalţi implică redistribuirea bunurilor şi egalitatea împărăţiei propovăduită de Iisus Hristos. Prin rugăciune, Biserica mijloceşte la Dumnezeu pentru lume, aflându-se „la mijloc" în speranţa că Dumnezeu va aduce reconciliere şi tămăduire. Predicând cuvântul lui Dumnezeu, Biserica aduce alinare celor asupriţi, proclamă adevărul şi dreptatea şi îi cheamă pe toţi la pocăinţă şi iertare. Cultul Bisericii este în sine o mărturisire către lume a reconcilierii în Hristos, şi prin puterea Sfântul Duh, Biserica experiază această mărturisire euharistică în viaţa de zi cu zi.

74. Resursele spirituale pentru reconciliere şi tămăduire nu se limitează la tradiţiile credinţei creştine. Prin urmare ni se cere să luăm în serios dimensiunile inter-religioase ale misionarismului, deoarece reconcilierea şi tămăduirea în sens holistic nu se pot realiza fără împăcarea dintre diversele credinţe şi culturi. Un mod de a realiza acest

[22] De exemplu, prin *Programul ecumenic de însoţire în Palestina şi Israel* se doreşte a fi împreună cu palestinienii şi israelienii în acţiunile lor non-violente, şi a se sprijini concertarea eforturilor pentru încheierea ocupaţiei.

lucru este să apreciem şi să învăţăm din resursele spirituale disponibile în alte credinţe şi culturi. Diferitele tradiţii şi experienţe de tămăduire şi reconciliere, inclusiv cele ale comunităţilor indigene, sunt de mare valoare.

75. Declaraţia ecumenică recentă despre dialog ne reaminteşte că „dialogul inter-religios nu este un instrument de rezolvare instantă a problemelor în situaţii de urgenţă"[23]. Totuşi, în perioadele de conflict, relaţiile construite pe baza dialogului stăruitor din timp de pace, nu permit ca religia să fie folosită ca o armă şi, în multe cazuri, pavează calea spre iniţiativele de mediere şi împăcare. Dialogul presupune recunoaştere reciprocă, semnifică disponibilitatea de a reconcilia şi dorinţa de a trăi împreună. Un proces de dialog generează încredere şi permite mărturia reciprocă, şi astfel poate fi o cale de tămăduire. Totuşi, chiar dacă dialogul este important, înainte ca acesta să fie posibil, trebuie rezolvate anumite aspecte legate de adevăr, aducere-aminte, pocăinţă, dreptate, iertare şi iubire. Poziţia „de mijloc" a practicii misionare semnifică faptul că în anumite situaţii este nevoie de puterea profetică a Evangheliei de a critica practicile şi credinţele religioase care încurajează nedreptatea şi de a aduce pocăinţă.

76. Slujirea Sfântului Duh – la care Biserica are privilegiul de a lua parte – este aceea de a tămădui şi împăca lumea divizată. Pentru a realiza deplin această misiune, Biserica trebuie să fie o comunitate care trăieşte reconcilierea şi tămăduirea în Hristos. Spiritualitatea reconcilierii înseamnă lepădare de sine şi purtarea crucii pentru a se demonstra puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Sfântul Duh înzestrează Biserica cu daruri şi resurse pentru această slujire şi, în spiritul dialogului, creştinii sunt deschişi să aprecieze resursele cu care contribuie cei de alte credinţe la această slujire. Misiunea Bisericii presupune interpunerea între părţile care s-au înstrăinat sau sunt în conflict. Aceasta înseamnă să-i însoţească în strădaniile lor şi, în acelaşi timp, să provoace puterile nedreptăţii şi violenţei să realizeze reconcilierea. Scopul este acela de a zidi comunităţi reconciliate şi tămăduitoare care, la rândul lor, să fie misionare în angajament şi slujire practică.

5. Înzestrarea pentru misiune: pedagogie, chestiuni pastorale şi viziune

77. În misiunea de reconciliere ne inspiră viziunea evanghelică a păcii pe pământ (Lc. 2, 14). Predicând despre împărăţia lui Dumnezeu atât prin cuvânt, cât şi prin faptă, Domnul nostru Iisus Hristos ne-a arătat cum este împărăţia lui Dumnezeu. Este împărăţia adevărului şi dreptăţii, a pocăinţei şi iertării, în care cei dintâi sunt ultimii şi conducătorii sunt slujitorii tuturor. În epistole, Apostolii au învăţat Bisericile cum să fie comunităţi ale reconcilierii. Acestea produc roadele Duhului: iubirea, bucuria, pacea,

[23] *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of Other Religions: Taking Stock of 30 Years of Dialogue and Revisiting the 1979 Guidelines*, WCC, 2003, p. 28.

îndelunga-răbdare, bunăvoinţa, bunătatea, credinţa, blândeţea şi înfrânarea (Gal. 5, 22-23). Membrii comunităţii sunt îndemnaţi să se iubească unii pe alţii, să convieţuiască în pace şi să-i binecuvânteze pe cei care îi persecută, lăsând răzbunarea în seama lui Dumnezeu (Rom. 12, 9-21).

78. Cu toate acestea mulţi au declarat pace acolo unde, de fapt, nu exista şi au tratat doar superficial rănile adânci cauzate de ruperea relaţiilor şi de nedreptate (Ieremia 6, 14). Orice abordare pedagogică sau pastorală a misionarismului trebuie să conştientizeze faptul că slujirea tămăduirii şi reconcilierii este un proces profund şi de durată, care necesită strategii pe termen lung (Rom. 8, 25). Odată ce Biserica este convinsă că misionarismul aparţine lui Dumnezeu, şi că nu este o activitate frenetică iniţiată de Biserică, atunci misiunea Bisericii se va concentra asupra scopului de lungă durată de a crea comunităţi ale reconcilierii şi tămăduirii. Pentru ca aşteptările noastre să devină realitate avem nevoie de răbdare, sensibilitate pastorală şi o metodă de educaţie corespunzătoare.

79. Sesizarea sensului de a fi oameni este cheia acestui proces educaţional. Oamenii sunt în primul rând fiinţe relaţionale, prinse împreună şi active în ţesătura vieţii. Deoarece depindem unii de alţii pentru a supravieţui, avem nevoie să trăim în relaţii juste de încredere şi să construim comunităţi ale reconcilierii şi tămăduirii. Din perspectivă antropologică creştină oamenii sunt şi fiinţe iertate de Dumnezeu. Ca o categorie teologică, iertarea are semnificaţii etice. Din prisma iertării, slujirea reconcilierii şi tămăduirii implică afirmarea adevărului şi dreptatea. Cu alte cuvinte, pedagogia dreptăţii este cea care face din iertare un concept fundamental. Iertarea care subminează dreptatea nu este iertare creştină. Ucenicia valoroasă, care este parte integrală a slujirii reconcilierii şi tămăduirii, trebuie să fie ghidată de dreptate.

80. Compasiunea pentru cei zdrobiţi şi grija faţă de viaţă în toată plinătatea sa, sunt metode pastorale ale misionarismului creştin. Una din cele mai importante surse de informaţii despre această slujire este bogăţia imensă oferită de experienţa vieţii de zi cu zi a oamenilor, mai ales a celor săraci şi vulnerabili. Implicarea Bisericii în experienţele din viaţa oamenilor, în eforturile lor de a afirma viaţa acolo unde este negată, este probabil cel mai bun proces de învăţare. Prin această pedagogie de împărtăşire a aducerilor-aminte, Biserica va putea să-şi continue în mod eficient misiunea.

81. Chiar dacă acest document pune accent pe procesele de reconciliere socială, totuşi, din cuprinsul său se pot desprinde şi perspective pentru reînnoirea şi sprijinirea abordării pastorale a conflictelor dintre persoane în cadrul familiei, la locul de muncă sau în biserică. În vederea reconcilierii dintre persoane trebuie să se ţină cont de aceleaşi concepte: adevăr, vindecarea aducerilor-aminte, pocăinţă, dreptate, iertare şi iubire. Pastorii, preoţii precum şi membrii laici ai comunităţii au sarcina cea mai

importantă şi mai dificilă de a fi alături de cei care suferă de pe urma rănilor adânci cauzate de greutăţile vieţii sau de conflicte interpersonale, de a le oferi un spaţiu sigur în care să-şi exprime vulnerabilitatea, mânia, neputinţa, suferinţa şi jalea. De asemenea, la nivel personal, a răspunde chemării lui Hristos la reconciliere presupune un proces îndelungat, care cere timp şi capacitatea de a face faţă succesului sau insuccesului, momentelor de speranţă şi disperare, testării credinţei. Deşi nu toate bisericile au păstrat tradiţia Tainei Mărturisirii şi reconcilierii, toate sunt încurajate să găsească o cale de a vedea slujirea pastorală prin prisma înţelegerii misiunii descrise în acest document.

82. Această slujire pastorală tămăduitoare trebuie sădită în viaţa unei comunităţi în care oamenii se simt acasă şi îşi găsesc un spaţiu sigur unde îşi pot împărtăşi deschis bucuriile şi durerile, unde cei care se simt vulnerabili găsesc destulă siguranţă pentru a exprima ceea ce îi împovărează, o comunitate în care iubirea învinge frica şi prejudecata. Astfel de comunităţi, hrănite de săvârşirea Euharistiei, devin în sine entităţi misionare, deoarece Evanghelia predicată este şi trăită şi experimentată. Faptul că aceste comunităţi au rostul lor în societate şi îi primesc cu braţele deschise chiar şi pe cei care nu sunt membrii obişnuiţi, a fost descris pregnant de Sfântul Ap. Pavel în Epistola către Romani 12. Acel pasaj ne aminteşte şi că misiunea de reconciliere şi tămăduire poate implica persecuţii. De la începutul creştinismului mulţi misionari şi comunităţi misionare au fost victimele violenţei şi discriminării. Dar chiar şi în asemenea situaţii, porunca iubirii trebuie să fie caracteristica atotcuprinzătoare a mărturisirii creştine a reconcilierii săvârşite de Dumnezeu.

83. Înzestrarea pentru misiune în perspectiva deschisă de paradigma reconcilierii are implicaţii importante pentru modelele de pregătire şi educaţie teologică şi misionară existente. Impregnarea Bisericii cu o pedagogie a dreptăţii şi cu o teologie pastorală plină de compasiune presupune o provocare atât pentru conţinutul, cât şi pentru modalităţile de educare. În calitate de creştini angajaţi în slujirea reconcilierii, avem nevoie continuă de cunoştinţe referitoare la limbi, culturi şi tradiţii religioase care ne vor ajuta să înţelegem experienţele altora şi să-i servim. La fel de important este faptul că avem nevoie de o teologie şi de o spiritualitate a reconcilierii. Împreună ar trebui să atingem un nivel de înţelegere teologică a felului în care Dumnezeu realizează reconcilierea în lume şi a rolului creştinilor în aceasta. Este necesar ca Biserica să cunoască şi să predice dinamica proceselor de reconciliere precum şi importanţa diferitelor dimensiuni ale slujirii împăcării: stabilirea adevărului, vindecarea aducerilor-aminte, pocăinţa, înfăptuirea dreptăţii, primirea iertării, iertarea celorlalţi şi iubirea. Pentru a depăşi cultura contemporană a violenţei şi a se opune mitului violenţei ispăşitoare, Biserica trebuie să demonstreze prin viaţa şi mărturia sa că dreptatea şi mântuirea pot fi dobândite prin mijloace de rezistenţă non-violentă. Aceasta necesită o spiritualitate a reconcilierii care să însemne lepădare de sine şi purtare a crucii de

dragul dreptății. De asemenea, avem responsabilitatea de a folosi și dezvolta darurile spirituale care, folosite în spiritul iubirii, construiesc comunități și depășesc dezbinările și dușmăniile (I Cor. 12, 8-10; 13, 1-3; v. și Rom. 12, 6-10).

84. Tema principală a Conferinței din 2005 privind misiunea și evanghelizarea mondială, „Vino, Duhule Sfinte, tămăduiește și reconciliază!", ne atrage atenția asupra misiunii Duhului. Conform Evangheliei Sfântului Ioan, Sfântul Duh care purcede din Tatăl este *Parakletos*, Cel care ne ajută în dezbinarea noastră. Duhul Sfânt, Mijlocitorul, Se află „la mijloc", între Tatăl, Fiul și întreaga creație. *Paraklet*-ul este Duhul adevărului, care ne conduce la tot adevărul și ne explică învățăturile lui Iisus. Sfântul Duh ne unește cu Dumnezeu Tatăl și cu Fiul și ne face părtași la *missio Dei* pentru a aduce viață lumii. Duhul ne învață să sălășluim în Hristos și să ne iubim unii pe alții, fiind astfel martori ai iubirii lui Hristos. În situații de dușmănie, Duhul ne aduce alinare și ne dă curaj să vorbim și să declarăm cuvântul lui Dumnezeu. *Paraklet*-ul îi consolează pe cei care suferă și face cunoscut lumii păcatul, dreptatea și judecata lui Dumnezeu. Sfântul Duh, care este Consilierul nostru, este Duhul păcii într-o lume violentă (In. 14, 15-16, 15).

85. *Paraklet*-ul oferă un model și mediul propice pentru slujirea reconcilierii de către Biserică. Sfântul Duh tămăduiește și reconciliază venind în mijlocul nostru pentru a inspira, a lumina și a ne face mai puternici. În Duhul noi găsim puterea de a afirma ceea ce este adevărat și de a discerne ce este fals și rău. Duhul ne unește, și în Duh ne bucurăm de adevărata comuniune și legătură frățească (II Cor. 13, 13). Deși pentru un scurt timp, noi și întreaga creație suferim ca o femeie în chinurile nașterii, Duhul este Cel ce ne ajută, iar atunci când misiunea va fi îndeplinită, credem că amărăciunea noastră va deveni bucurie în noua viață a reconcilierii (In. 16, 20-22; Rom. 8, 18-25).

Viziunea finală

86. La finalul Bibliei, în Apocalipsă, Sfântul Ap. Ioan a așternut pe hârtie viziunea descoperită despre noul cer și a noul pământ, noua creație care este rezultatul operei lui Dumnezeu de reconciliere în Hristos (Apoc. 21, 1-5; cf. II Cor. 5, 17-18). Noul Ierusalim este orașul reconciliat unde Dumnezeu sălășluiește împreună cu poporul Său. În acest oraș nu mai există doliu sau plânset sau durere deoarece dreptatea a fost înfăptuită; nici nu mai există întuneric pentru că totul este în lumina slavei lui Dumnezeu. Prin mijlocul orașului curge râul vieții pentru tămăduirea națiunilor (Apoc. 21, 1-22, 5). În domeniul misiunii mondiale putem, așadar, vorbi despre „*oikoumene* ce va să fie" (Evrei 2, 5, cf. 13, 14 sq.) ca o societate deschisă, unde poate avea loc un dialog onest între culturile existente. Lumea de azi poate și trebuie să devină un cămin (*oikos*), în care fiecare este deschis „celuilalt" (așa cum sunt deschiși Supremului Celuilalt, adică lui Dumnezeu), și unde toți pot împărtăși o viață comună, în pofida pluralității și

diferenței identității lor. Reconcilierea ca o nouă paradigmă misionară rezultă într-o nouă înțelegere a termenului *oikoumene* și a derivatelor sale (ecumenism ș.a.). Acești termeni nu se mai referă doar la o universalitate abstractă, cum ar fi întreaga lume locuită, sau întregul neam omenesc sau chiar o biserică universală unită. Cu alte cuvinte, termenii nu mai descriu o situație dată, ci relații substanțiale – și în același timp amenințate – între biserici, între culturi, între oameni și societăți umane și, în același timp, între umanitate și restul creației divine.

6. Întrebări pentru viitoare studii și discuții

87. Această încercare de a formula o teologie a misiunii ca reconciliere ridică un număr de întrebări care necesită o mai mare și mai amănunțită atenție. Acestea includ:

– Care sunt implicațiile practice ale chemării pentru reconciliere economică?

– Care sunt procesele ce pot aduce reconcilierea musulmanilor cu creștinii în contextul actual?

– Ce contribuții pot aduce gândirea și experiența penticostală și harismatică la teologia reconcilierii?

– În ce fel poate teologia Sfântului Duh (pneumatologia) sprijini practica și reflecția asupra reconcilierii?

– Cum poate o nouă accentuare a pneumatologiei să transforme relația umanității cu creația?

– Ce schimbări se pot sugera prin misiunea de reconciliere cu privire la paradigmele existente ale misiunii? Și mai ales, ce importanță are pentru înțelegerea convertirii?

– Cum poate fi comunicată efectiv importanța spiritului reconcilierii celor care folosesc metode misionare agresive?

– Cum putem oferi și dezvolta metode corespunzătoare de înzestrare a bisericilor locale pentru a deveni comunități generatoare de reconciliere și tămăduire?

– În ce fel pot Bisericile sprijini pe cei special chemați și dăruiți în slujirea reconcilierii?

Traducere și note:
Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Sibiu

SITUAȚIA ECUMENICĂ ÎN EUROPA*

1. Europa are responsabilitate pentru ecumenicitate

Ecumenicitatea şi Europa – aceasta a fost de la început o legătură dinamică! De când Sfântul Apostol Pavel a urmat chemarea spre Macedonia (Fapte 16, 9) a început o istorie de o dinamică nemaiîntâlnită. Vestea cea bună s-a răspândit în Europa cu iuţeala vântului, de la sud până la nord şi de la est până la vest. Astăzi, cultura europeană, istoria, arhitectura şi literatura Europei sunt de neînțeles fără de creştinătate. Acolo unde Bisericile creştine au rămas credincioase Domnului lor, toată deplinătatea vieţii în credinţă s-a manifestat într-o creativitate impresionantă. Mă gândesc la mănăstiri, la minunatele altare, la muzică, dar şi la limbă, la limba diferitelor popoare care s-a dezvoltat în decursul Reformei prin traducerea Bibliei în unele limbi naționale. Pe de o parte, acolo unde Bisericile creştine s-au lăsat ademenite de putere, gânduri de dominare şi de ideologie, acestea au dus la distrugeri şi dispreţ faţă de oameni. Mă gândesc la vânătoarea de vrăjitoare, la holocaust şi la unele cazuri când în Europa s-au binecuvântat armele.

Din Europa a pornit ruperea creştinătăţii mondiale în anul 1054, precum şi în secolul al XVI-lea. Până astăzi Europa dar şi întreaga lume este imprimată de despărţirea dintre Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană, precum şi de urmările Reformei, iar pentru aceasta noi avem o responsabilitate. Deşi este necesară căutarea unui profil propriu, nu avem voie să contribuim mai departe la lărgirea acestei rupturi care afectează pe oameni şi care lezează puterea de convingere a credinţei. În această perioadă în care atât de multe curente religioase, de la islam până la budism, de la esoterism până la religia patchtwork pătrund în Europa, trebuie ca mărturia credinţei tuturor creştinilor să fie vizibilă. Dialogul interreligios putem să-l purtăm numai uniţi, iar nu separaţi.

În Europa, începând cu secolul XX, s-a dezvoltat şi mişcarea ecumenică. Această mişcare s-a dezvoltat când a fost clar că Bisericile în misiunea lor nu mai erau credibile, când diferitele păreri cu privire la Biserică, Euharistie şi Preoţie erau puse în evidenţă, în detrimentul credinţei comune în Iisus Hristos. Conferinţa mondială pentru misiune de la Edinburg din 1910, întemeierea mişcărilor Viaţă şi Lucrare şi Credinţă şi Constituţie, a Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi a Conferinţei Bisericilor Europene,

* Referat susţinut la Roma în data de 24 ianuarie 2006 în cadrul primei etape pregătitoare a celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007.

Conciliul II Vatican – toate acestea sunt semne ale unor paşi enormi pe care Bisericile noastre le-au făcut una spre cealaltă în secolul trecut. În dialogul inter-teologic, în rugăciunile ecumenice, în relaţiile de asistenţă socială, precum şi în vizitele reciproce, s-a constatat că sunt mai multe lucruri care ne unesc decât care ne despart, iar această realitate ne obligă.

Propria istorie înseamnă o obligaţie ecumenică pentru Bisericile Europei.

2. Ne afăm într-o fază de revenire la realitate

În anul 1999 în Ausburg, Germania, Biserica Romano-Catolică şi Federaţia Luterană Mondială au semnat declaraţia comună cu privire la justificare. S-a stabilit că aşa cum formulează astăzi cele două Biserici în învăţătura lor, nu mai au nimic de-a face cu condamnările din secolul XVI. Semnarea declaraţiei comune de la Ausburg din 31 octombrie a fost un eveniment deosebit. Acesta nu a însemnat – iar acest lucru a fost clar pentru ambele părţi – că de acum înainte noţiunile de credinţă ale celor două tradiţii diferite au ajuns la acelaşi consens. Însă această semnare a fost salutată ca un pas pe necesara cale a apropierii. Un nou început pare a fi mai apropiat, după motto-ul: această declaraţie nu va lăsa de-o parte diferenţele, însă sperăm să ducă la posibilitatea de a ne invita unii pe alţii, ca şi oaspeţi, la Euharistie. Am reuşit să găsim cel puţin formulări comune la o chestiune teologică care înainte a cauzat ruperea unităţii, iar pentru aceasta putem fi recunoscători.

Această speranţă însă, a fost repede temperată. În anul 2000, Biserica Romano-Catolică, prin Congregaţia credinţei a emis declaraţia Dominus Iesus cu care a dat un semnal clar. Biserica Romano-Catolică se consideră pe mai departe, în ciuda tuturor progreselor ecumenice, drept singura Biserică una, adevărată şi sfântă. „Comunităţile eclesiale care nu au păstrat episcopatul valid şi deplina realitate a Tainei Euharistice, nu sunt Biserici în sensul deplin al cuvântului; aceia care sunt botezaţi în aceste comunităţi sunt încorporaţi, prin botezul lui Hritos, într-o oarecare măsură, chiar dacă nu pe deplin, în comuniune cu Biserica."

Într-o rezoluţie a Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din august 2000 se scria: „Biserica Ortodoxă este Biserica cea adevărată a lui Hristos, întemeiată de Însuşi Domnul şi Mântuitorul nostru, Biserică ce este întărită şi umplută de harul Duhului Sfânt." Şi mai departe: „Biserica Ortodoxă afirmă, prin gura Sfinţilor Părinţi, că sfinţenia poate fi găsită numai în Biserica lui Hristos. Totuşi, în acelaşi timp, comunităţile care au căzut din comuniunea cu Ortodoxia nu au fost niciodată considerate ca fiind complet pierdute de harul lui Dumnezeu...". Şi aici avem de-a face cu o clară autoafirmare eclesiologică care contestă, în deplinul sens al cuvântului, caracterul de Biserică al altora. Ortodocşii şi reformatorii poartă discuţii încă din timpul Reformei, cu toate acestea suntem încă străini unul de altul, însă trebuie să exersăm reflecţia comună. Între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă există clare semnale de apropiere, chiar dacă acestea se petrec, din păcate, într-o clară delimitare faţă de Bisericile Reformei.

În special în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Bisericile Ortodoxe au adus în repetate rânduri protestantismului acuzaţiile de „prozelitişti" şi „occidentalizare". Prin aceasta, Consiliul Mondial însuşi se află într-o profundă criză. Vom putea vedea în luna următoare la Porto Alegre dacă există o cale de viitor şi cum ar putea arăta aceasta. În orice caz, Bisericile Europei ar putea să contribuie în mare măsură la aceasta, mai ales că creştinii din ţările sudului aproape că nu pot să înţeleagă aceste controverse.

Aceste aspecte (mai sus prezentate) au potolit în mod clar euforia Bisericilor Reformei cu privire la Ausburg 1999, ceea ce este de înţeles. Ele se consideră a fi Biserici în sensul deplin al cuvântului. Preoţia noastră, inclusiv episcopatul, este o preoţie deplină, aşa cum Hritos l-a înţeles. În anul 1541, Luther în lucrarea sa *Wider Hans Worst* a formulat foarte clar că Biserica Refomei este o continuare a Bisericii vechi. Bisericile reformatoare nu sunt Biserici apărute în secolul XVI, ci moştenitoare ale Bisericii vechi pe care Reforma le-a parcurs în grabă. Printre altele, tocmai vechile tradiţii eclesiale au fost din nou preluate, prin apelul la Augustin. Prin aceasta, noi ne considerăm ca fiind în succesiune apostolică – nu printr-o succesiune a punerii mâinilor, ci ca fidelitate faţă de învăţătura Apostolilor.

În ultimii ani, această revenire la realitate s-a făcut vizibilă în mai multe locuri. În Germania, Biserica Evanghelică a publicat un document cu titlul „Comunitatea eclesială din perspectivă evanghelică. Acolo se scria: „În acest sens, trebuie stabilit că necesitatea şi forma <slujirii lui Petru>, iar cu aceasta a primatului papal, înţelesul succesiunii apostolice, oprirea femeilor de la hirotonie şi nu în ultimul rând, semnificaţia dreptului canonic în Biserica Romano-Catolică; toate acestea sunt poziţii pe care o perspectivă protestantă trebuie să le contrazică." (p. 13). Dimpotrivă, disputa a reînceput de curând, la diferite nivele, nu numai în ce priveşte modul de a înţelege al Bisericii, ci şi al preoţiei şi al indulgenţelor, despre papă şi euharistie, eclesiologie şi morală în general. Teme care se adaugă la acestea sunt hirotonirea femeilor şi un limbaj comun în ce priveşte egalitatea dintre sexe.

Chestiunile teologice care ne despart Bisericile, revin în discuţie

3. Încercările de a ne delimita de celălalt slăbesc mărturia comună

În rugăciunea arhierească Iisus spune: „Dar nu numai pentru aceştia Mă rog, ci şi pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (Ioan 17, 20-21). Unitatea Bisericilor noastre nu este, aşadar, o idee fixă, nici o inovaţie, ci o obligaţie biblică bazată pe mărturia a Însuşi Mântuitorul nostru. Iisus ne-a chemat să-L urmăm. Cel înviat ne-a dat misiunea de a merge în toată lumea şi de a boteza oamenii în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. A instituit Cina în care noi ne adunăm la masa Lui pentru *communio sanctorum* în care devenim comuniunea sfinţilor şi avem părtăşie la comuniunea cu sfinţii, cu

Hristos Cel viu. O Biserică nu poate decide dacă vrea să fie orientată ecumenic. Ea trebuie să caute conuniune în credință cu frații și surorile.

Însă, noi suntem oameni. Din perspectivă evanghelică, sfinții sunt aceia care știu că pot să-și pună întreaga nădejde în Dumnezeu. Noi suntem supuși greșelii, iar imaginea biblică despre om știe foarte bine acest lucru. Și tradițiile noastre și convingerile eclesiale s-au dezvoltat de secole și putem spune că ne-au devenit dragi. Însă despărțirea noastră nu are voie să stea în calea mărturiei noastre. Mă tem însă, că aceasta se întâmplă adesea. Căutăm apoi propria identitate în delimitarea de alții.

Pentru țara Reformei de unde provin, pot să spun că relația cu celălalt se întărește. Dacă noi ca și Biserică Evanghelică și Biserică Romano-Catolică pledăm împreună în chestiuni de dreptate socială, precum în 1997 la așa-numitul Cuvânt social, vom fi ascultați mai cu atenție de către societate și politic. Dacă noi ca și Biserici vom ține slujbe comune, precum cea de la Ziua ecumenică a Bisericilor, Berlin 2003, vom fi o binecuvântare pentru societatea noastră. În orice țară unde Bisericile mari și cele mici vin în contact, metodiști și ortodocși, vechi catolici și reformați, luterani și catolici, ne dezvoltăm unii spre alții.

Pentru o mărturie credibilă, trebuie să fie ecumenicitatea. Discreditările reciproce ne slăbesc pe toți.

4. Dorința de celebrare comună a Euharistiei nu poate fi ignorată

Suntem despărțiți de o înțelegere diferită despre Biserică. *Confessio Augustana* spune: „Iar aceasta ajunge pentru deplina unitate a Bisericii creștine, ca Evanghelia să fie predicată în mod armonios în înțelesul ei curat, iar Tainele să fie administrate potrivit cuvântului lui Dumnezeu, ca peste tot să se țină aceleași ceremonii instituite de către oameni." (Art. 7).

Pornind de la această concepție, Bisericile Reformei pot să recunoască alte confesiuni și alte Biserici, mai ușor decât alte Biserici. Și pentru că noi îl vedem pe Hristos Cel înviat ca Unul care invită, putem să invităm pe toți membrii botezați ai unei Biserici la pâine și vin. Din perspectivă luterană, rămâne un mister cum este Hristos prezent în pâine și vin. În orice caz, el este prezent „în, cu și sub" pâine și vin și se oferă pe sine Hristos în Persoană (consubstanțiația). Această poziție teologică ne diferențiază de transubstanțiația Bisericii Romano-Catolice, dar și de poziția reformaților care văd pâinea și vinul ca și simboluri. Așadar, chiar și în situația actuală, modul de înțelegere al Cinei și Euharistiei rămâne diferit. Iar această diferențiere este strâns legată de raportul dintre Biserică și Preoție. Respect faptul că pentru mulți Euharistia comună este posibilă numai atunci când s-a ajuns la unitatea Bisericii. Personal, pot să văd aceasta ca o mobilizare pe drumul spre unitate. Nu voi lua parte la vreo Euharistie la care nu am fost invitată în mod explicit. De asemenea rog să nu fiu invitată la o slujbă unde voi fi exclusă de la locul central.

În ciuda tuturor diferenţelor, există în credincioşii tuturor Bisericilor o adâncă dorinţă de a putea celebra împreună Euharistia. Eu cred că aceasta este de înţeles, iar această realitate nu ar trebui pur şi simplu ignorată de către teologi. Căci în Euharistie, comuniunea cu Dumnezeu şi a unuia cu celălalt este în mod dovedit percepută. Faptul că această Euharistie comună nu poate fi celebrată, arată evident despărţirea dintre noi, ceea ce este şi rămâne dureros.

Despărţirea de la Cina Domnului rămâne un semn dureros al dezbinării noastre

5. Ţelul nostru rămâne diversitatea conciliată

Bisericile din Europa au învăţat în secolul XX că acea Biserică creştină pe care o mărturisim în Simbolul de credinţă, este una. Este Biserica sfântă şi creştină. Este Biserica despre care credem că în ea ne este oferit Iisus Hristos. Această Biserică se manifestă în multe Biserici din întreaga lume. În diversitatea contextelor şi a denominaţiunilor ea este Una Sancta, în care se găseşte Biserica creştină cea una. Fiecare Biserică este numai o provincie a creştinătăţii mondiale (E. Lange). Între timp, au apărut Biserici care se distanţează complet de diferenţele dogmatice ale Bisericilor-mamă europene. Există aprecieri potrivit cărora aproape jumătate dintre creştinii din lume nu mai aparţin Bisericilor tradiţionale, confesionale – Romano-catolică, Reformată sau Ortodoxă –, ci uneia dintre mişcările din spectrul penticostal. Acest lucru este valabil în special pentru Africa şi America Latină. Un pastor chinez mi-a spus odată: „We are post-confesional". Luăm noi toate acestea în considerare? Cum ne raportăm noi la aceste realităţi? În marile oraşe din Germania există numeroase comunităţi de străini care îşi duc existenţa şi celebrează cultul, aparent fără ca noi să le avem câtuşi de puţin în vedere. Iar comunităţile aparţinătoare Bisericilor libere, mişcările penticostale, se dezvoltă şi în Europa. Acestea trebuie să constituie o provocare pentru confesiunile tradiţionale. Îndrăznesc să mă îndoiesc că noi suntem cu adevărat pregătiţi pentru astfel de provocări.

O misiune de bază pentru Bisericile din Europa astăzi este aceea de a întări credinţa. Mulţi oameni nu mai cunosc Biblia, copiii nu mai sunt crescuţi în credinţa creştină, tinerii nu-şi găsesc orientare, ritualurile cad în uitare, frecvenţa la Biserică este slabă. Cu toţii ar trebui să acceptăm această provocare şi să îndrăznim să iniţiem un nou început misionar în Europa. Ar trebui să nu subevaluăm originile şi tradiţiile noastre. Teologia înaintaşilor noştri, experienţele lor spirituale în Europa, ar putea să-şi arate roadele lor şi pentru noi astăzi. Credinţa biblică, spiritualitatea creştină, toate acestea sunt comori pe care ar trebui să le oferim ca orientare tinerelor generaţii din Europa. Iar toate acestea aduc roade: pelerinaje, meditaţii, rugăciuni – care au fost în ultimii ani din nou apreciate.

Bisericile tradiţionale bazate pe convingeri confesionale se află în faţa unor enorme provocări comune

6. Europa are nevoie de vocea comună a Bisericilor

Mi se pare de-a dreptul îngrijorător cât de puțin își cunoaște Europa propriile-i rădăcini. În ultimul an tocmai am avut parte de un reflex de groază și de respingere când primul ministru turc Erdogan a atenționat existența unei „mentalități de club creștin" a Europei. S-a cerut foarte repede găsirea unei noi noțiuni identitare pentru Uniunea Europeană, departe de rădăcinile creștino-iudaice, orientată spre o uniune bazată exclusiv pe interese politice, economice și de securitate[1]. De asemenea, în cadrul dezbaterii pentru un proiect de Constituție a Uniunii Europene, s-a trâmbițat intens că în aceasta nu ar fi permisă nici preluarea vreunei referiri la Dumnezeu, nici vreo menționare a rădăcinilor iudeo-creștine ale Europei. De ce ar fi până la urmă atât de negativ să ai astfel de rădăcini? De ce noțiunea de Dumnezeu trezește astfel de groază? Și de ce expresia „club creștin" ar fi până la urmă de ocară? Un astfel de club are cu siguranță condiții, însă se poate și intra în el. Desigur, condițiile clubului își au originea în moștenirea creștină: de exemplu, demnitatea fiecărui om trebuie recunoscută, bărbatul și femeia au drepturi egale. Acestea își au originea în istoria creației, în chipul lui Dumnezeu din om și în mărturia lui Iisus Hristos în care diferențele dintre noi au fost anulate (Galateni 3, 28).

Sunt convins că și ruptura creștinătății este cea care face ca Europa mai bine să nu se refere la originile ei creștine. Tocmai în marile provocări etice ale vremurilor noastre ar trebuie să căutăm poziții comune. Acuze reciproce, că unii ar fi prea secularizați, iar alții „pre-iulminiști", nu aduc nici un progres. În acest context este vorba de cunoaștere reciprocă, căci suntem Biserică în secolul XXI. Biserica nu s-a izolat față de dezvoltarea din vremea ei, iar acolo unde totuși a făcut-o, a trebuit să se corecteze ulterior. Nu există ceva numit Biserică, de genul „spațiu izolat" care s-a rupt total de lume. Biserica este întotdeauna Biserică în contextul vremii ei. Numai așa este ea credibilă.

Astfel, astăzi noi trebuie să căutăm în Europa poziții comune în ce privește tehnologia genetică, eutanasia, politica energetică. Trebuie să luăm poziție comună împotriva reducerilor salariale, a prostituției și a mizeriei copiilor, să sprijinim pe refugiați. În Charta Oecumenica ne-am obligat să ajungem la un consens în ce privește cuprinsul și scopurile responsabilității noastre sociale și să reprezentăm pe cât posibil în comun problemele și viziunile Bisericilor în fața instituțiilor europene seculare (III, 7).

Suntem chemați la Apostolat. Noi nu vom merge pe calea condamnării oamenilor, ci ne vom afla de partea celor care au nevoie de noi.

În conformitate cu voința oamenilor din Europa, trebuie să găsim poziții comune în chestiuni etice

[1] Vezi www.zdf.de/ZDFde/inhalt/27/0, 1872,2106171,00.html

7. Lumea are nevoie de un demers ecumenic credibil pentru dreptate şi pace care să vină din Europa

Trăim într-o lume cu dramatice nedreptăţi, iar această afirmaţie este valabilă şi pentru Europa. Condiţiile de viaţă din Lituania nu pot fi comparate cu cele din Franţa. Iar aceasta este cu atât mai valabil cu cât pentru noi Bisericile, Europa nu se termină la graniţele Uniunii Europene. Trebuie să ne implicăm mai activ pentru mai multă dreptate în Europa, deoarece ne considerăm unii cu alţii fraţi şi surori.

Ne obligăm în acest sens şi în ce priveşte teritoriile din afara Europei. Africa, Asia, America Latină nu sunt continente îndepărtate, ci lumea lui Dumnezeu. Refugiaţii de la graniţele Marocului, cei din Lampedusa care sunt în avioane sau vapoare în drum spre Germania, şi ei sunt fraţii şi surorile noastre. *Οικουμένη* (oikumene) înseamnă întreg teritoriul locuit al lumii. Toţi aparţinem unei lumi create de Dumnezeu. Bisericile sunt prima mişcare de globalizare din lume. Ele au însă în vedere o globalizare în care demnitatea fiecăruia ca şi chip al lui Dumnezeu are o însemnătate centrală.

Ca şi Biserici, noi ar trebui să îndemnăm Europa să înveţe în sfârşit din lecţiile războaielor trecutului şi să se hotărască să militeze pentru pace. Aceasta ar însemna inclusiv încetarea exportului de armament şi a producţiei de mine terestre. Noi ştim că umanitatea trebuie să-şi dezvolte dorinţa de a împărţi unul cu celălalt lumea în care trăim. Mulţi din ţările sudului văd Europa ca un continent care caută să jefuiască pe alţii şi care se străduieşte să domine, atât în perioada colonialismului cât şi în cea a globalizării. Bisericile Europei sunt chemate astăzi să dea o mărturie credibilă a convieţuirii şi solidarităţii de la nord până la sud.

O temă a ecumenicităţii în Europa rămâne unitatea umanităţii, ca şi unitatea Bisericii

Deci, situaţia ecumenică în Europa este tensionată, ea este o provocare comună pentru Biserici. În ce mă priveşte, voi rămâne luterană. *Sola fide, sola gratia, solus Christus* sunt adânc înrădăcinate în mine. Multe aspecte ale altor confesiuni îmi sunt străine. Însă orice creştin îmi este mai apropiat decât adepţii altor religii sau decât cei fără credinţă. Căci noi toţi trăim cu nădejdea în Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, în Împărăţia promisă de Dumnezeu în care Dumnezeu va şterge orice lacrimă şi moarte nu va mai fi, nici strigăt nici durere şi moartea va avea un sfârşit (Apocalipsa 21, 4). Într-adevăr, mai multe ne unesc decât ne despart. Noi credem că Iisus Hristos este Calea, Adevărul şi Viaţa. Pot să învăţ de la romano-catolici experierea lui Dumnezeu prin simţurile noastre, iar de la ortodocşi solemnitatea Liturghiei. Cred că dumneavoastră aţi putea învăţa de la protestantism câte ceva despre însemnătatea Bibliei şi despre responsabilitatea propriei conştiinţe. Probabil că după secolul ecumenicităţii va urma o perioadă de revenire la realitate: vom rămâne diferiţi. Sperăm însă că va urma şi o adâncă conştiinţă a comuniunii: ca şi ucenici

suntem la fel de diverşi precum primii ucenici, de la Susana până la Petru şi de la Pavel până la Lidia. Sunt convinsă de faptul că Duhul lui Dumnezeu va umple Bisericile Europei încât să poată da mărturie comună. Cea de-a Treia Adunare Ecumenică Europeană poate oferi un exemplu grăitor în acest sens.

Dr. Dr. h.c. Margot Kässmann
Episcop Evanghelic de Hannover
(Trad. din limba germană de Prep. Dr. Daniel Buda)

CUVÂNTAREA ÎNALT PREA SFINŢITULUI MITROPOLIT DR. LAURENŢIU STREZA CU OCAZIA ÎNMORMÂNTĂRII ARHID. PROF. DR. IOAN N. FLOCA

„Înalt Prea Sfinţia voastră, prea cucernici părinţi, întristată familie, iubiţi credincioşi,

Rânduiala pe care am săvârşit-o acum este cea mai aleasă dintre slujbele noastre legată direct de slujba de Paşti. Nu este o slujbă de prohodire, deşi alternează cântările de preamărire a lui Dumnezeu, a Mântuitorului nostru Iisus Hristos mort şi înviat, cu cele de tânguire omenească, firească. Este atât de înălţătoare slujba aceasta, încât trebuie să fie bucuroşi preoţii pentru că vor încheia călătoria luminii acesteia cu astfel de preamărire a lui Dumnezeu, cu astfel de mijlocire. Este o slujbă care are cinci pericope apostolice, cinci pericope evanghelice şi trei rugăciuni deosebite. Cuvântul pe care trebuie să-l rostesc eu astăzi este uşurat tocmai de conţinutul acestei rânduieli şi am făcut lucru acesta în mod special. Nu am lăsat să se cânte doar câteva din creaţiile acestea extraordinare, ci am dorit să le citim pe toate. Ele au fost pentru noi toţi o lecţie, o lecţie sfântă. Sunt de treizeci de ani slujitor. Nu am auzit niciodată citindu-se toate şi am participat la multe înmormântări, pentru că totdeauna ne uităm la ceas, totdeauna ne gândim ce avem programat, la ce oră vin cei ce duc mortul, la ce oră trebuie să facem pomana, dar uităm un lucru esenţial. Preotul de la parohie merge şi stă în biserică acolo şi vin credincioşii şi-l plâng, dar credincioşii ascultă ultima lecţie, ultima predică pe care le-o rosteşte preotul prin această rânduială. Am considerat chiar dacă am stat un pic în plus, şi nu am stat mult, am vrut să mai ascultăm încă o dată tot ceea ce e rânduit în cartea liturgică pentru un preot şi pentru un diacon, pentru un slujitor al altarului.

A doua rugăciune pe care am citit-o tocmai eu, în mod special, are o invocare deosebită către Dumnezeu: „Doamne, precum l-ai pe dânsul pe pământ slujitor în Biserică, aşa îl arată şi în altarul Tău cel ceresc". De asemenea, se repetă mereu rugăciunea: „Doamne, odihneşte-l cu drepţii pe adormitul robul Tău". Ştim că viaţa aceasta este o viaţă de muncă şi de osteneală. Cu atât mai mult putem să afirmăm, să confirmăm, prin tot ceea ce s-a spus până acum, şi nu s-a spus decât foarte puţin din ceea ce ar trebui să se spună despre profesorul, arhidiaconul Ioan Floca, părintele nostru, colegul nostru, fratele nostru, slujitorul nostru. Vreau să aduc această mărturie,

adăugând-o la celelalte, mărturia Bisericii care acum îi simte lipsa, dar în același timp simte obligația de a se ruga ca Dumnezeu să primească acum, când el trece în fața dreptului judecător, toate faptele, toată activitatea lui, toată dragoste lui pusă în slujirea rânduielii bisericești, a canoanelor, a aplicării lor. Și este un lucru foarte greu, foarte dificil. Noi suntem întotdeauna părtinitori, totdeauna am vrea să facem lucrurile, să le îmbinăm, să facem echilibru între acrivie și iconomie, mai mult iconomie decât acrivie. A știut să ne învețe însă profesorul Floca cum trebuie să menținem acesta echilibru în așa fel încât ceea ce este rânduială să se respecte și unde trebuie pusă milă să existe înțelegere pentru neputința ființei omenești.

Am fost împreună mulți ani, s-au împlinit treizeci de ani de când am slujit împreună în această Facultate. Sunt obligat să spun un cuvânt și din acest punct de vedere, mai ales că la Secția Practică l-am avut ca sprijin. Dar stau mărturie toți cei care sunt aici, foști studenți de ai noștri și alții mulți care nu sunt numai aici, în Ardeal, ci și în toată țara, cei care au primit învățătură și mai ales curajul de a înfrunta și de a aplica rânduiala în Biserică. Dacă Dumnezeu nu i-a rânduit fii după trup, i-a rânduit ucenici mulți și absolut sigur, doamnă Floca, veți primi foarte multe semnale și foarte mult sprijin și veți primi rugăciunea celor care îl vor pomeni și vă va pomeni și pe dumneavoastră pentru ca lipsa să nu fie atât de mare și atât de greu de suportat. De fapt, numai cel care trece prin aceeași situație simte povara acestei despărțiri. Este o despărțire vremelnică. Și noi, Școala, îi vom simți lipsa. Simțim lipsa și la Arhiepiscopie. A fost consilier, ne-a fost împreună colaborator. A lăsat pe oriunde a trecut o urmă și urma aceasta, binele acesta făcut va rodi, se va înmulți și înmulțirea binelui va fi cumulată odată la sfârșitul veacurilor la judecata din urmă.

În aceste momente, încheind rânduiala liturgică, înainte de a-l așeza la locul de odihnă, vrem să vă transmitem dumneavoastră, doamnă Floca, familiei întregi, tuturor care ați făcut parte și faceți parte din familia părintelui profesor, condoleanțele noastre, dar mai ales vă asigurăm că îl vom pomeni în rugăciune, că va sluji ca diacon, chiar cu vocea lui plăpândă, vocea lui domoală – acolo va avea altă voce –, acolo va sluji și se va ruga, va mijloci pentru dumneavoastră la Tatăl ceresc pentru ca să vă ocrotească, atâtea zile cât Dumnezeu vă va rândui în viața aceasta. Iară prețuirea pe care v-o aducem noi o aducem și în numele întregii Biserici și îndrăznesc să transmit această prețuire pe care a avut-o și o are Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist și toți membrii Sfântului Sinod. Fără a chema pe cineva, iată că ne-am strâns trei ierarhi și sunt sigur că dacă mulți știau sau puteau să vină ar fi venit să slujească aici împreună cu noi. Aceasta este datoria noastră sfântă pe care ne-o îndeplinim, ne-am îndeplinit-o și acum și o să continuăm să o împlinim, pentru ca Dumnezeu să ușureze trecerea Părintelui Profesor Ioan Floca și așezarea lui acolo unde se cuvine în împărăția lui Dumnezeu.

Dumnezeu să-l odihnească cu drepții Săi!"

CUVÂNTAREA P.C. PROF. DR. DORIN OANCEA CU OCAZIA ÎNMORMÂNTĂRII ARHID. PROF. DR. IOAN N. FLOCA

„Înalt Prea Sfinţite Părinte Mitropolit, Înalt Prea Sfinţite Părinte Arhiepiscop, Prea Sfinţite Părinte Episcop, prea cucernici părinţi, stimată doamnă Floca, întristaţi credincioşi şi întristate credincioase, care aţi venit să-l petrecem împreună pe părintele profesor Ioan Floca.

Facultatea de Teologie din Sibiu „Andrei Şaguna", cu întristare în suflet şi cu rugăciune în cuget şi în gând, îl petrece astăzi, împreună cu toţi ceilalţi, aici în biserică, pe părintele profesor Ioan Floca, un teolog însemnat al acestei Facultăţi, un teolog însemnat al Bisericii Ortodoxe Române, care a marcat prin ceea ce a gândit, prin ceea ce a spus şi prin ceea ce a făcut reflexia teologică şi viaţa Bisericii noastre din Ardeal şi din toată ţara, vreme de mai bine de patru decenii. În felul acesta, părintele Floca a continuat opera unor mari canonişti care au vieţuit aici în Sibiu. Amintesc doar numele Părintelui Liviu Stan şi a domnului Iorgu Ivan şi a făcut să crească această operă în condiţiile noi în care i-a hărăzit Dumnezeu să lucreze aici în Sibiu, pentru Facultate şi pentru Arhiepiscopie.

Aducând un omagiu părintelui profesor fireşte că gândul te poartă în primul rând la teologul distins care a marcat dreptul canonic ortodox încă din perioada de care am vorbit mai bine ca nimeni altul. Într-adevăr, discipol al marelui profesor Liviu Stan, părintele profesor Floca a ştiut nu doar să continue, ci să încununeze eforturile creatoare ale înaintaşului său prin opere teologice de mare valoare. Mă gândesc, ca să amintesc doar câteva dintre ele, în special la manualul său de Drept Canonic Ortodox; mă gândesc la Canoanele Bisericii Ortodoxe; mă gândesc la tratatul de administraţie bisericească parohială şi legislaţie pe care l-a pus la dispoziţie în faza finală a activităţii dânsului; mă gândesc în acelaşi timp şi la cele două teze de doctorat cu care şi-a făcut intrarea în lumea înaltă a gândirii teologice. Pe lângă acestea, fireşte, ca ar trebui amintite titlu cu titlu numeroasele articole pe care le-a scris părintele profesor; ar mai trebui amintite titlurile conferinţelor pe care le-a ţinut; de asemenea titlurile diferitelor comunicări pe care le-a făcut în Sfântul Sinod ori de câte ori a fost solicitat, şi asta s-a întâmplat nu de puţine ori, pentru a lămuri probleme importante din viaţa Bisericii noastre din punct de vedere canonic şi bisericesc. Nu voi înşirui acum aceste titluri. Vă pot spune doar că

cifra de o sută, de pildă doar pentru studii şi conferinţe se apropie de realizarea părintelui profesor, fără a o acoperi integral. În toate aceste lucrări părintele profesor s-a dovedit un continuator vrednic al Tradiţiei ortodoxe pe care a preluat-o de la înaintaşii pe care i-am pomenit şi de alţii pe care nu-i mai menţionez aici şi, în acelaşi timp, însă s-a dovedit un gânditor independent pentru epoca în care a trăit. Părintele profesor a înţeles ca puţin alţii, dar de fapt înscriindu-se în tradiţia generaţiei dânsului, că teologia se face nu din considerente strict teoretice, ci aşa cum am moştenit-o şi noi de la Sfinţii Părinţi, aşa a făcut-o şi dânsul. Atunci când s-au ivit probleme practice, atunci a înţeles să se implice activ, aşa încât tratatele de teologie pe care le-a scris, numeroasele articole prin care a lămurit o problemă sau alta, au fost îndreptate întotdeauna spre probleme ale vremii, probleme mai stringente poate decât în epocile anterioare. Pentru că iată, înaintaşii dânsului şi dânsul însuşi au trebuit să facă faţă din punct de vedere al dreptului canonic, deci dintr-un punct de vedere esenţial pentru viaţa Bisericii, unor solicitări la care lumea nu se gândise prin anii 1930-1940. Pusă deodată în situaţia de a trăi cu un regim opresiv, Biserica Ortodoxă a trebuit să-şi găsească neapărat o modalitate de vieţuire în conformitate cu vechile ei canoane, rostuite încă de Sfinţii Părinţi şi, în acelaşi timp, în conformitate cu legislaţia nouă a unei ţări care, cum spuneam, nu era uşor de trăit, datorită regimului comunist, opresiv.

Părintele profesor s-a pregătit în mod excepţional pentru fiecare dintre cele două dimensiuni la care m-am referit. Pe de o parte a fost formaţia de strălucit teolog, încununată, aşa cum se întâmplă, cu titlu de doctor în Teologie; pe de altă parte, formaţia de jurist în termeni laici pe care a simţit că trebuie imediat să şi-o însuşească pentru a putea da răspunsurile ştiinţifice care erau pretinse de la dânsul şi răspunsurile care se impuneau în momentul acela al existenţei Bisericii noastre strămoşeşti.

Părintele profesor a fost în acelaşi timp şi un pedagog important al Facultăţii noastre. A fost unul dintre profesorii pretenţioşi, unul dintre profesorii exigenţi, pe care i-a avut Facultatea noastră. La dânsul nu se trecea uşor, ba dimpotrivă, se trecea greu, pentru că ştia că disciplina pe care o predă este de importanţă vitală pentru activitatea concretă a preotului în parohie. Şi de aici strădanii deosebite din punct de vedere pedagogic pentru a uşura activitatea aceasta viitoare a preotului. Părintele profesor a fost întotdeauna pe lângă o minte teoretică şi un spirit practic, care l-a văzut întotdeauna pe preot, pe studentul teolog de fapt, în exerciţiul viitoarei sale funcţiuni. Şi de aceea, de pildă, obligaţia fiecărui student de a întocmi un dosar cu toate elementele de care să aibă nevoie acolo, în parohie. Tot efortul dânsului s-a canalizat în această direcţie, şi credeţi-mă nu este un efort mic. A asculta, a fi dispus să asculţi un student de două, trei, patru ori, până ce eşti convins că şi-a însuşit ceea ce este realmente important din materialul didactic oferit, reprezintă un efort deosebit pe care doar cei care sunt angajaţi în învăţământul teologic şi în învăţământ în general reuşesc să îl preţuiască aşa cum trebuie. Părintele profesor nu a făcut nici un fel de rabat de la această datorie fundamentală şi a încercat să dea şi celor mai tineri dintre noi câte ceva din spiritul dânsului. Eu însumi, întâmplându-se să locuiesc tot în aceiaşi zonă,

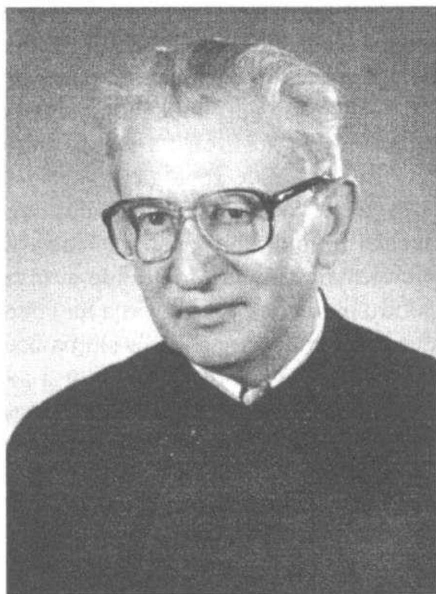
am venit de multe ori spre casă, însoţindu-l pe părintele profesor şi, cum îi spuneam şi doamnei Floca acum câteva zile, sunt anumite gânduri şi anumite sfaturi ale dânsului care mă însoţesc chiar şi în viaţa mea cotidiană. Nu mă gândisem la vremea respectivă că îi voi urma cu atâta stricteţe unele dintre sfaturi. Dar trebuie să vă mărturisesc că mi-a fost şi din punctul acesta de vedere un formator. Am avut privilegiul să-l secondez de-a lungul anilor în calitate de îndrumător al studenţilor, îndrumător principal, decan de an, cum se spunea, fiind părintele profesor.

În orice caz, privind în ansamblu activitatea părintelui profesor, atât cea ştiinţifică, cât şi cea pedagogico-didactică, nu pot decât să îmi exprim în numele Facultăţii şi al meu personal un sentiment de profundă mulţumire. Părinte profesor, credinţa noastră strămoşească este că cei care trec la cele veşnice nu sunt lipsiţi de auz duhovnicesc faţă de cei ce rostesc gând de rugăciune pentru ei. Noi, cei din Facultatea de Teologie vă mulţumim din inimă pentru tot ce aţi făcut pentru generaţiile de studenţi, pentru colegii dumneavoastră şi în acelaşi timp vă încredinţăm, şi ştiţi că încredinţarea această va fi categoric împlinită, că ne vom ruga neîncetat pentru preacucernicia voastră de acum şi până în veci, cât ne va da Dumnezeu zile să ne rugăm din sfântul altar al capelei noastre de Teologie.

Închei acest gând de mulţumire pentru părintele profesor îndreptându-mă în acelaşi timp şi spre doamna Floca. Stimată Doamnă, suntem din suflet alături de dumneavoastră, cu gratitudine şi mulţumire, fiindcă ştim cât de mult aţi însemnat pentru părintele Floca în viaţa lui cotidiană şi, în acelaşi timp, ştim că nici unul dintre noi care ne ducem viaţa în slujba aceasta a învăţământului teologic nu am putea-o îndeplini cum trebuie fără ajutorul soţiilor noastre, a familiilor noastre, acolo unde Dumnezeu a hotărât să le avem. Din acest motiv vă asigurăm şi noi că vă stăm alături în toate, Dumnezeu să vă mângâie sufletul, iar pe părintele profesor să-l aşeze în ceata celor drepţi.

Dumnezeu să-l odihnească."

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA ARHID. PROF. UNIV. DR. IOAN N. FLOCA (1928 - 2006)



„S-a frânt unul din «stejarii» Facultății de Teologie din Sibiu...”, spunea în cuvântul său de omagiu și rămas bun unul dintre vorbitori, la catafalcul părintelui profesor Ioan Floca, în 5 iunie 2006, atunci când cu sufletele cernite și cu ochii în lacrimi ne-am luat rămas bun de la ilustrul nostru profesor. A plecat din mijlocul nostru prea repede, chemat fiind de Tatăl ceresc, însă lăsând un gol atât în sufletele celor care l-au prețuit, cât și în învățământul universitar teologic românesc. A trăit pentru Școală și Biserică, a trăit pentru cărțile și scrierile sale, a trăit pentru studenții și doctoranzii săi și a trăit pentru a lăsa în urma sa o operă, cărți și studii, cursuri și numeroase articole. Se cuvine așadar a evoca în cuvinte personalitatea și rodul muncii de o viață a părintelui profesor doctor Ioan Floca.

Părintele Profesor Dr. Ioan Floca s-a născut la 3 aprilie 1928 în localitatea Răhău, jud. Alba în familia preotului Nicolae și Antinia Floca. Școala elementară a urmat-o în satul natal, iar apoi opt clase de liceu și bacalaureatul la Liceul „Aurel Vlaicu” din Orăștie, jud. Hunedoara. Între 1947 și 1951 a urmat Institutul Teologic Universitar Sibiu unde a obținut și licența sub îndrumarea regretatului mare profesor dr. Nicolae Neaga cu titlul *„Profeții Vechiului Testament”*. Înscris la doctorat la Institutul Teologic Universitar din București, tânărul teolog de atunci Ioan Floca, pătrunde în tainele și operele dreptului bisericesc îndrumat de marele canonist român prof. dr. Liviu Stan, părintele său spiritual. Până la finalizarea tezei de doctorat *„Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română”*, a urmat cursurile Facultății de Drept din Universitatea București, obținând titlul de Diplomat în științe juridice în 1962. În anul 1969, susținând

teza de doctorat sus numită, a obţinut primul titlu de doctor, în Teologie. Preocupat de studiu şi dorind să mai realizeze ceva pe planul formării şi desăvârşirii profesionale, sub îndrumarea profesorului universitar dr. docent Vladimir Hanga de la Cluj, cu lucrarea de doctorat *„Elemente juridice romano-bizantine în carte românească de învăţătură 1646"*, părintele profesor Ioan Floca primeşte cel de-al doilea titlu ştiinţific de doctor, de data aceasta în Drept în 1980.

La Institutul Teologic din Sibiu a activat încă din 1954, ocupând diverse posturi administrative (director administrativ internat, şef serviciu administrativ) până în 1968, când a fost trecut la Centrul Eparhial ca şi corector, iar mai târziu consilier administrativ-economic până în 1971. Din acest an revine la Institutul Teologic ca asistent pentru un an, iar apoi din 1 februarie 1972, prin concurs, devine profesor titular la catedra de drept bisericesc, până în anul 1998 la pensionare. Tot în 1971 a fost hirotonit diacon de mitropolitul Nicolae Mladin, mai apoi fiind arhidiacon stavrofor. Din anul 1984, Institutul Teologic Universitar Sibiu obţinând dreptul de a fi instituţie organizatoare de doctorat părintele profesor Ioan Floca a devenit coordonator ştiinţific pentru doctorat, iar după 1994 şi pentru ciclul de studii aprofundate (Master) la disciplinele teologice practice.

După anul 1990 reactivându-se sau înfiinţându-se câteva instituţii de învăţământ superior în ţară, părintele profesor Ioan Floca a fost solicitat de conducerea Arhiepiscopiei Clujului şi de Facultate să predea Dreptul bisericesc şi la Cluj, perioadă ce a durat până în 1996, după care a profesat şi la Facultatea de Teologie din Alba Iulia până în 2004.

Tot după 1990, graţie deschiderii şi înlăturării piedicilor ce erau puse Bisericii până la Revoluţie, la cererea Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, părintele profesor dr. Ioan Floca, a devenit şi consilier canonic-juridic şi de disciplină a clerului la Arhiepiscopia Ortodoxă Română din Sibiu.

În toată această perioadă în care a activat la Institutul Teologic din Sibiu (devenit mai târziu Facultatea de Teologie), la Facultatea de Teologie din Cluj şi Alba Iulia, peste 1.000 de studenţi şi-au pregătit lucrări de licenţă sub directa sa îndrumare precum şi câţiva absolvenţi de master. De asemenea a fost coordonator ştiinţific de doctorat având doctoranzi pe care i-a pregătit cu conştiinciozitate pentru a fi cadre didactice universitare sau în posturi administrative la Centrele eparhiale din ţară.

Concomitent cu activitatea de la catedră, părintele Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Floca a fost cooptat în diferite comisii sau ales în organele reprezentative ale Bisericii Ortodoxe Române, adică în *Adunarea Naţională Bisericească* şi în *Consiliul Naţional Bisericesc*, în cadrul cărora şi-a adus o contribuţie deosebită la toate acţiunile, hotărârile sau deciziile care aveau aspect canonic-juridic.

Din 1974 a devenit membru al *Asociaţiei Internaţionale pentru Istoria instituţiilor şi Dreptului*, iar din 1975 membru al *Asociaţiei Oamenilor de Ştiinţă din România.* A participat, susţinând referate ştiinţifice, la simpozioane, congrese şi conferinţe, în ţară (Constanţa, Bucureşti, Alba Iulia, etc.) şi străinătate (Varşovia, Budapesta, Berlin, Napoli, Bruxelles.

Fiindu-i recunoscut aportul la elaborarea lucrării *Istoria dreptului românesc*, Academia Română i-a acordat *premiul „Simion Bărnuțiu"* împreună cu ceilalți coautori, distinși cercetători, istorici, juriști: Gheorghe Cronț, Nicolae Grigoraș, Vladimir Hanga, Alexandru Herlea, Liviu P. Marcu, Ioan Matei, Damaschin Mioc, Romulus Vulcănescu, Ovid Sachelarie, în anul 1981.

Referindu-ne la activitatea de cercetare și publicistică trebuie remarcat numărul mare de lucrări în volum, studii de specialitate și articole publicate în țară la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, la Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Sibiului, la Editura Polsib sau a Universității „Lucian Blaga" și în revistele și periodicele bisericești de la mai toate centrele eparhiale sau universitare teologice.

La loc de frunte între lucrările în volum se află *„Drept canonic ortodox – legislație și administrație bisericească"*, manual pentru Facultățile de Teologie care a apărut ca urmare a strădaniilor părintelui profesor Ioan Floca la București în anul 1990, bazat pe o monumentală bibliografie împlinind și dorința ilustrului său maestru și părinte sufletesc, Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, punându-l în valoare și lumină prin multitudinea studiilor sale, care alcătuiesc parte din bibliografia lucrării. Cele două volume cuprind aproape 1.100 pagini, structurate în patru părți, având 18 capitole mari, fiecare cu mai multe subcapitole. În cuvântul înainte al volumului I făcut de Editura Institutului Biblic se spune: *„Analizând conținutul acestui manual de Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească facem constatarea îmbucurătoare că el oferă studenților teologi și slujitorilor altarelor noastre, elementele principale de Drept canonic cu care fiecare poate să-și alcătuiască imaginea reală a Bisericii noastre Ortodoxe sub înfățișarea ei de instituție religioasă".*

O altă lucrare de referință este volumul de 560 pagini *„Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii"*, apărut în trei ediții la Sibiu în 1991 și 1993 și la București în 2005, despre care autorul spune în câteva cuvinte de început: *„La alcătuirea lucrării s-a folosit textul grec și latin și traducerile existente – accesibile – ale canoanelor; s-a ținut seama de studiul textelor canoanelor și a comentariilor la acestea făcute la Cursurile de Doctorat în Teologie cu Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, în calitate de îndrumător științific și de opiniile sau observațiile specialiștilor; s-au consultat colecțiile de canoane accesibile, manualele, tratatele și studiile în materie și s-au valorificat cercetările personale ale alcătuitorului colecției."*

Colecția cuprinde: canoanele Sf. Apostoli, canoanele Sinoadelor Ecumenice, canoanele Sinoadelor locale, canoanele Sf. Părinți și canoanele întregitoare. De un real folos sunt: Indicele canonic, Repertoriul canonic general, Îndrumătorul canonic, Enciclica patriarhilor ortodocși de la 1848, care întregesc această colecție canonică.

Pentru cei interesați de istoria dreptului românesc, de un real folos este teza de doctorat în teologie a Pr. Prof. Ioan Floca: *„Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română"*, publicată la Sibiu în 1969, având 216 pagini, fiind un studiu istoric-canonic. Lucrarea cuprinde cercetările făcute de autor în bibliotecile din țară, în arhivele Patriarhiei și ale Academiei Române, fiind structurată în 5 capitole prezentând

importanța dreptului pentru viața bisericească, începuturile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română și legiuirile bisericești și de stat din trecut.

În anul 1993 au apărut la Sibiu extrase din tezele de doctorat în teologie și drept, elaborate în anii anteriori: *„Din istoria dreptului românesc" – I „Dreptul scris", II „Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe, Iași 1646", III „Concordatul – act diplomatic în slujba acțiunii catolice".*

Încă din 1990, după apariția celor două volume din manualul de drept bisericesc, Pr. Prof. Ioan Floca a dorit să publice un al treilea volum având ca și conținut probleme de administrație bisericească, dar obligațiile profesionale de la Facultate sau Arhiepiscopie nu i-au îngăduit ca timp să pună în practică dorința sa. Abia în anul 2000, ca urmare și a discuțiilor purtate în Sf. Sinod și Consiliul Național Bisericesc, referitoare la necesitatea elaborării unui ghid de administrație bisericească, apare lucrarea *„Administrație bisericească parohială și legislație"*, care se adresează preoților și studenților teologi. Apărând modificări în ceea ce privește legislația de stat referitoare la Biserică și revizuind și o parte din materialul legat de administrație în general, existând cereri din partea reprezentanților centrelor eparhiale, a apărut *ediția a II-a* cuprinzând 260 de pagini cu 10 capitole și multe subcapitole și titluri, structurate în două părți.

Pentru întreaga activitate didactică, publicistică de specialitate și desfășurată în organele de conducere ale Bisericii Ortodoxe Române, Președintele României l-a recompensat pe Părintele Profesor Dr. Ioan Floca, în anul 2004, cu *Ordinul „Meritul cultural în grad de comandor".*

Toate aceste lucrări prezentate în câteva cuvinte mai sus au avut o influență deosebită în formarea preoților ca apărători și administratori ai patrimoniului bisericesc, reușind să acopere cam toate aspectele legate de dreptul bisericesc. Pe lângă lucrările în volum mai există un număr foarte mare de studii și articole, unele din ele în coautorat cu personalități de prestigiu ale teologiei sau științelor juridice din țară, care vin să întregească opera distinsului nostru dascăl și teolog care a fost Părintele profesor dr. Ioan Floca. „Veșnica lui pomenire!"

LISTĂ DE LUCRĂRI

1. *Școlile Teologice*, în rev. „Studii Teologice", an 1954, nr. 5-6, p. 316-344.
2. *Dispensa în Dreptul bisericesc*, în rev. „Studii teologice", an 1955, nr. 1-2, p.107-121.
3. *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Îndrumătorul Bisericesc" Sibiu, an 1957, p. 137-148.
4. *Primul manual de drept canonic*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1957, nr. 5-8, p. 478-489.

5. *Sfinţii împăraţi Constantin şi Elena*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1959, nr. 5-6, p. 411-413.

6. *Calendarul bisericesc*, în rev. „Mitropolia Ardealului" an 1959, nr. 7-8, p. 562-567.

7. *Molitfelnicul Ortodox până la sfârşitul secolului al XVIII-lea*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1962, nr. 1-2, p. 93-115.

8. *Legea românilor (jus valachorum) şi legislaţia de stat din Transilvania în epoca voievodatului şi principatului*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1962, nr. 7-8, p. 520-528.

9. *Unitatea dintre pravilele folosite în Transilvania cu cele din Ţara Românească şi Moldova*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1962, nr. 9-12, p. 686-710.

10. *Pravila de la Govora din 1640-1641*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", an 1963, nr. 3-4, p. 297-319.

11. *Predica Fericitului Augustin*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1963, nr. 7-8, p. 567-584.

12. *Principii omiletice în opera Fericitului Augustin*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1964, nr. 4-6, p.198-209.

13. *Importanţa canonică-juridică a Pravilei de la Govora (1640-1641)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1964, nr. 6-8, p. 496-520.

14. *Formarea şi dezvoltarea unitară a limbii şi a poporului român de o parte şi de alta a Carpaţilor*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1966, nr. 7-9, p. 410-416.

15. *Predici publicate în periodicele bisericeşti*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1966, nr. 11-22, p. 770-798.

16. *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Teză de doctorat în Teologie cu *„predoslovie de IPS Mitropolit Nicolae al Ardealului"*. În rev. „Mitropolia Ardealului", an 1969, nr. 1-3, p. XVI+188. Şi în extras: Sibiu, 1969, p. XVI+216.

17. *Canoanele Sinodului de la Sardica*, în rev. „Studii Teologice" an 1971, nr. 9-10, p. 720-726.

18. *Bisericile şi progresul. Evoluţia structurilor religioase în epoca noastră şi factorii determinanţi ai acestei evoluţii*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1972, nr. 3-4, p. 182-190.

19. *Consideraţii privind începuturile creştinismului şi problema existenţei unei Biserici organizate pe pământul ţării noastre*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1972, nr. 9-10, p. 698-707.

20. *Referendumul din Italia asupra divorţului*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1974, nr. 4-6, p. 353.

21. *Încetarea şi desfacerea căsătoriei civile şi a cununiei religioase sau divorţul în lumina învăţăturii creştine*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1974, nr. 10-12, p. 572-579.

22. *Legile agrare bizantine cunoscute de români*, în rev. „Mitropolia Olteniei", an 1975, nr. 7-8, p. 587-589.

23. *Sfinţii părinţi de la Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1975, nr. 6-8, p. 522-525.

24. *Însemnătatea Sinodului de la Calcedon*, în rev. „Mitropolia Olteniei", an 1975, nr. 7-8, p. 589-591.

25. *Pravila ritorului şi scolasticului Lucaci (1581)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1975, nr. 9-10, p. 684-695.

26. *Legislaţia bisericească una şi aceeaşi de o parte şi de alta a Carpaţilor*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1975, nr. 11-22, p. 846-864.

27. *Elemente de drept în opera lui Dimitrie Cantemir*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", an 1976,nr. 5-6, p. 595-598.

28. *Vechile legislaţii transilvane. Approbatae Constitutiones, 1653*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1976, nr. 7-9, p. 427-615. Şi în extras Sibiu 1976 (în colaborare).

29. *Tehnica elaborării legilor în statele feudale române*, în rev. „Studii Teologice", an 1977, nr. 5-8, p. 450-451.

30. *Şase decenii de la Unirea Transilvaniei cu România (1918-1968)*, în „Îndrumătorul Bisericesc" Sibiu, an 1978, p. 90-94.

31. *Conduita patriotică şi cetăţenească a preotului*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1978, nr. 4-6, p. 192-195.

32. *Forme de organizare statală autonome a românilor din Transilvania*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1978, nr. 4-6, p. 231-241.

33. *Die Bedeutung der Kenntnis vom rechtsstatut un alten Recht Siebenbürgene für die theoretische und politische Bildung der Juristen*, în „Internationale Konferenzfür Rechtsgeschichtswissenschaft", Protocolband 3, editat de Humbold-universität zu Berlin. Berlin, 2 nov. 1978, p. 79-101.

34. *Măsuri şi dispoziţii luate pe cale de legi de stat şi bisericeşti din Ungaria, Transilvania şi Austria în privinţa românilor până la 1918*, în „Îndrumătorul Bisericesc Cluj-Napoca", an 1979, p. 228-237.

35. *Drepturile şi îndatoririle cetăţenilor în ţara noastră*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1979, nr. 1-3, p. 272-273.

36. *Formarea Statului Naţional Român*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1979, nr. 9-10, p. 790-797.

37. *Biserica, de la formarea statelor feudale până la mijlocul secolului al XVIII-lea*. în „Istoria Dreptului Românesc", vol. I, Bucureşti, 1980, p. 366-369 (colaborare).

38. *Elemente juridice romano-bizantine în Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti*, Iaşi 1646, Cluj, an 1980, p. 165. Teză de doctorat în Drept, Facultatea de Drept a Universităţii din Cluj-Napoca (păstrată în manuscris la Biblioteca Facultăţii de Drept).

39. *Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieţii monahale, în vol. „Sfântul Vasile cel Mare"*, Editura Institutului Biblic Bucureşti, an 1980, p. 330-354.

40. *Particularităţi şi convergenţe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă şi în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine*, în rev. „Studii Teologice", an 1980, nr. 7-10, p. 720-729.

41. *Pravila lui Vasile Lupu*, în rev. „Studii Teologice", an 1980, nr. 7-10, p. 620-637. Şi în extras, Bucureşti 1980, p. 38.

42. *Contribuţii ale Bisericii Ortodoxe Române la aprofundarea temelor de pe agenda viitorului sfânt şi mare Sinod*, în „Romanian Orthodox Church News", an 1981, nr. 1, p. 10.

43. *Organele de conducere în parohie*. În „Îndrumătorul Bisericesc", an 1981, p.161-165.

44. *Autoritatea şi actualitatea Sinodului II ecumenic*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1981, nr. 7-8, p. 492-508.

45. *L'Autocéfalie dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, în „Kanon", V, 2, Teill, Wien, 1981, p. 104-113.

46. *Porunca a opta: Să nu furi*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1982, p. 225-229.

47. *Sobornicitatea (sinodalitatea, universalitatea şi catolicitatea) Bisericii. Poziţii critice*, în rev. „Ortodoxia", an 1982, nr. 3, p. 408-414.

48. *Cuvânt la concertul de colinde*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1982, nr. 10-12, p. 653-655.

49. *Profesorul Iorgu D. Ivan la 85 ani*, în „Telegraful Român", an 1984, decembrie.

50. *Noul Cod canonic al Bisericii latine (1983)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1984, nr. 3-4, p. 293-296.

51. *Codex Juris Canonici*, Roma, 1983, în rev. „Studii Teologice", an 1984, nr. 9-10, p. 696-709.

52. *Indice sistematic de predici la Duminicile de peste an apărute în Publicaţiile bisericeşti (1948-1981)*, în Vol. „Lumină din lumină", Sibiu, an 1985, p. 539-561.

53. *Forme şi etape ale stărilor de independenţă de tip autonom şi autocefal în Biserica Ortodoxă Română*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1985, nr. 5-6, p. 288-298.

54. *Canonicitatea Patriarhiei Române*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1985, nr. 9-10, p. 65-73.

55. *Reflecţii teologice şi istorice asupra păcii*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1985, nr. 11-12, p. 733-741.

56. *Bazele canonice ale organizării şi funcţionării Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. „Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române". Editura Institutului Biblic Bucureşti, 1987, p. 173-185.

57. *Importanţa şi actualitatea Hotărârilor Sinodului VII ecumenic de la Niceea (787)*, în rev. „Ortodoxia", Bucureşti, an 1987, nr. 4, p.10-22 .

58. *Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox*, în rev. „Studii Teologice", an 1987, nr. 5, p. 82-91.

59. *Ecoul Hotărârilor Sinodului VII ecumenic în iconografia românească*, în rev. „Mitropolia Banatului", an 1987, nr. 6, p. 38-46.

60. *Contribuţii transilvane la dezvoltarea legislaţiei şi a studiului Dreptului bisericesc*, în vol. „Contribuţii transilvane la dezvoltarea teologiei româneşti", Sibiu, an 1988, p. 273-304.

61. *Patru decenii de la elaborarea şi aplicarea actualelor legiuiri ale Bisericii Ortodoxe Române*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", an 1988, nr. 5-6, p. 96-101.

62. *Căsătoriile mixte în lumina învăţăturii şi practicii ortodoxe*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1989, nr. 5, p. 30-36.

63. *Iorgu D. Ivan la 90 de ani*, în „Telegraful Român", an 1989, decembrie.

64. *Acte pentru cauză de moarte ale românilor din zona Sibiului în secolele XV-XIX*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1989, nr. 3-4, p. Extras Sibiu 1989, p. 16. (colaborare).

65. *Impedimente la căsătorie şi cununie*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1989, nr. 1, p. 30-36. Extras Sibiu, an 1989, p. 8.

66. *Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească*, Vol. I, Bucureşti 1990, p. 576.

67. *Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească*, vol. II, Bucureşti 1990, pag. 476.

68. *Pravila Mică (Govora 1640), la 350 de ani de la apariţie*, în „Îndrumătorul Bisericesc", an 1990, p. 50-53.

69. *Orientări şi precizări privind relaţiile Bisericii Ortodoxe Române cu cultele religioase din România şi îndeosebi cu Biserica greco-catolică aflată în curs de organizare şi recunoaştere legală, ca persoană juridică şi cult religios autonom în România*, în „Telegraful Român", Sibiu, an 1990, nr 2-4, din 15 ian. 1990 (supliment) (colaborare). Retipărit şi în rev. „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti Bucureşti" din 3 febr. 1990 (supliment).

70. *Norma – regula de conduită (comprehensiune şi explicaţie)*, în rev. „Mitropolia Ardealului", an 1990, nr. 6, p. 37-49.

71. *Biserica Română Unită. Fapte şi documente. Expunere lămuritoare a cadrului legal şi apel la conştiinţa creştină şi la raţiune*, în „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti", an 1990, nr 6, 15 martie – 1 aprilie, p. 5-7.

72. *Apel. Aspecte ale relaţiilor Bisericii Ortodoxe Române cu grupul de episcopi şi ordinari care ridică pretenţii patrimoniale*, în „Telegraful Român" Sibiu, an 1990, nr 9-10, p. 3-4.

73. *Neutralitatea Statului de drept în raporturile juridice privind cultele religioase*, în „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti", Bucureşti, an 1991, nr. 37-38, din 16-31 mai, p 1.

74. *Misiune, prozelitism şi norma juridică*, în „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti" Bucureşti, an 1991. Publicat şi în ziarul „România liberă" tot în 1991.

75. *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ediţia I, Bucureşti, an 1991, p. 480.

76. *Din Istoria Dreptului românesc*. I. Dreptul scris, Sibiu, an 1993, p. 94.

77. *Din Istoria Dreptului românesc. II. Carte românească de învăţătură de la Pravilele împărăteşti şi de la alte giudeaţe. Iaşi 1646*, extras din Teza de doctorat în Drept, Sibiu, an 1993, p. 172.

78. *Din Istoria Dreptului românesc. III. Concordatul. Act diplomatic în slujba acțiunii catolice*, Sibiu, an 1993, p. 54.

79. *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993.

80. *Orientări și precizări privind relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din România și îndeosebi cu Biserica greco-catolică aflată în curs de organizare și recunoaștere legală, ca persoană juridică și cult religios autonom în România*, în Telegraful român, Sibiu, an 1990, p. 2-4, din 15 ianuarie 1990 (supliment; retipărit în „Vestitorul Ortodoxiei românești" din 3 februarie 1990).

81. *Biserica română unită. Fapte și documente. Expunere lămuritoare a cadrului legal și apel la conștiința creștină și la rațiune*, în „Vestitorul Ortodoxiei românești", București 1990, an 6, din 15 martie-aprilie, p. 5-7.

82. *Neutralitatea Statului de drept în raporturile juridice privind cultele religioase*, în „Vestitorul Ortodoxiei românești", București an 1991, nr 37-38, din 16-31 martie, p. 1.

83. *Misiune, prozelitism și normă juridică*, în „Vestitorul Ortodoxiei românești", București an 1991, republicat și în România liberă 1991.

84. *Rudenia ca impediment (piedică) la căsătorie și cununie*, în rev. „Studii Teologice", București an 1992, nr. 1-2, p. 88-93.

85. *Despre buna credință (colaborare)*, în „Revista Teologică", Sibiu an 1992, nr. 1-2, p. 33-46.

86. *Unitatea raportului juridic de proprietate. Implicații juridice și de drept canonic*, (colaborare) în „Revista Teologică", Sibiu an 1993, nr. 1, p. 62-105.

87. *Măsuri și dispoziții luate pe cale de legi de Stat și bisericești din Ungaria, Transilvania și Austria în privința românilor până la 1918*, în „Revista Teologică" an 1993, nr. 3, p. 46-55.

88. *Ordinea sau buna rânduială în Biserică și ascultarea canonică*, în „Revista Teologică", Sibiu, an 1995, nr. 3, p. 81-94.

89. *Legea și Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, la șapte decenii de la elaborare*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, an 1995, p. 88-93.

90. *Administrație bisericească parohială și legislație*, Ediția I, Sibiu, 2001, p. 205, (colaborare).

91. *Necesitatea normelor de drept pentru organizarea Bisericii și Biserica în sistemul dreptului public*, în „Îndrumătorul bisericesc", Sibiu, 2001, p. 140-145.

92. *Administrație bisericească parohială și legislație*, Ediția II revizuită și adăugită, Sibiu, 2002, p. 259 (colaborare).

93. *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Ediția a II-a, Editura Sophia, București, 2005, p. 630.

94. *Caterisirea în dreptul bisericesc ortodox*, în vol. „Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură la 60 de ani", Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006.

REFERATE ŞTIINŢIFICE SUSŢINUTE ÎN CADRUL CONGRESULUI INTERNAŢIONAL DE ISTORIA DREPTULUI ŞI A INSTITUŢIILOR

1. *Tehnica elaborării legilor în statele feudale româneşti. Poziţia codicilor de legi în Transilvania evului mediu*, Constanţa, România, 1974.
2. *Structura comunităţii rurale (satul) şi parohia în Transilvania evului mediu.* Varşovia, Polonia, 1976.
3. *Unităţile administrative municipale şi teritoriale în Transilvania până la 1918*, Budapesta, Ungaria, 1977.
4. *Situaţia juridică, socială, politică şi religioasă a românilor reflectată în documentele juridice din Transilvania, Ungaria şi Austria până la 1918*, Berlin, Germania, 1978.
5. *Autocefalia în Biserica Ortodoxă Română,* Regensburg, Germania, 1978.
6. *Raportul dintre diferite sisteme de drept şi puterea politică în Transilvania, până la 1918,* Napoli, Italia, 1980.
7. *Individul în faţa puterii politice în Transilvania până la 1918*, Atena, Grecia, 1982.
8. *Obiceiul de drept bisericesc şi obiceiul pământului la românii din Transilvania în evul mediu*, Bruxelles, Belgia, 1984.
9. *Acte pentru cauză de moarte ale românilor din zona Sibiului în secolele XV-XIX*, (colaborare), Budapesta, Ungaria, 1989.

REFERATE CERUTE DE SFÂNTUL SINOD AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎN CALITATE DE CONSULTANT CANONIC-JURIDIC

1. Problema privind tematica viitorului sfânt şi mare sinod:
   - Autocefalia şi modul dobândirii ei.
   - Autonomia şi modul dobândirii ei.
   - Diaspora ortodoxă.
   - Impedimente la căsătorie şi cununie.
2. Probleme privind relaţiile Bisericii cu statul şi cu cultele.
3. Probleme cu implicaţii canonice, disciplinare.
4. Probleme privind lucrările de pe agenda Sfântului Sinod.
5. Proiecte de amendamente la Constituţie, Legea Cultelor, Legea învăţământului, Statutul de organizare al BOR şi regulamente.
6. Reactualizarea Statutului Bisericii Ortodoxe Române, a Regulamentelor bisericeşti. Propuneri privind diferite Hotărâri ale Sfântului Sinod. Avizarea unor proiecte de regulamente a asociaţiilor bisericeşti.

Prof. Dr. SORIN JOANTĂ

EPISCOPUL NICOLAE POPOVICIU, O VIAȚĂ JERTFITĂ PE ALTARUL BISERICII ȘI AL NEAMULUI

S-au scurs pe făgașul vremii 70 de ani de la înscăunarea celui de-al doilea episcop al reînviatei Episcopii a Oradiei, dr. Nicolae Popoviciu, unul dintre ierarhii de frunte ai Bisericii noastre din perioada interbelică. De numele, activitatea și dăruirea sa jertfelnică se leagă pagini de mare însemnătate ale vieții bisericești și naționale ale românilor de la „*brazda de nord-vest a țării*", cum spunea neuitatul său urmaș, episcopul Vasile Coman.

Ucenic al mitropolitului Nicolae Bălan, cel care l-a călăuzit să urmeze strălucite studii teologice, pregătindu-l ca succesor al său la catedra de dogmatică a Academiei Teologice *Andreiene* de la Sibiu, Nicolae Popoviciu este chemat la demnitatea slujirii episcopale la vârsta mesianică de 33 de ani, astfel că cel mai tânăr membru al Sfântului Sinod îi urma, în anul 1936, celui mai vârstnic ierarh, Roman Ciorogariu, Nestorul vrednicilor vlădici români din vremea Marii Uniri, de numele și osârdia căruia este legată reînființarea Episcopiei Oradiei.

Episcopul Roman Ciorogariu a fost un luptător național și cârmuitor de seamă în vâltoarea acelor vremuri și evenimente de răscruce și rolul său providențial ne îndreptățește cu prisosință să-l statornicim în memoria istoriei ca pe un Andrei Șaguna al Bihorului, căci spiritul său vizionar, înțelepciunea, tenacitatea și acțiunile sale energice converg pe deplin idealurilor și înfăptuirilor marelui mitropolit al românilor transilvăneni. Într-un cuvânt inspirat, Tudor Arghezi sintetiza astfel efigia venerabilului ctitor al Episcopiei Oradiei: „*Viteaz al sufletului și erou al patriei, octogenarul păstor duhovnicesc a fost o viață întreagă servitor al nației românești, pe care a identificat-o cu altarul și misiunea lui de apostol al Evangheliei s-a confundat cu misiunea națională*"[1].

Dovedind excepționale calități de conducător și chivernisitor, episcopul Roman Ciorogariu a statornicit spiritul șagunian asupra întregii structuri de funcționare a eparhiei, la toate nivelurile, centru eparhial, protopopiate și parohii, cu corporațiile lor.

Atrăgându-și colaboratori valoroși, el a întemeiat câteva așezăminte bisericești fundamentale: Academia Teologică, pentru pregătirea la nivel superior a preoților, Internatul Academiei, Școala de cântăreți bisericești, Tipografia Diecezană, Mănăstirea Izbuc, reședința și capela episcopală, foaia bisericească a Episcopiei, *Legea Românească*, atelierul de lumânări bisericești, Asociația clerului *Andrei Șaguna*, Fondul de

[1] Tudor Arghezi, *Scrieri*, vol. 33, p. 241.

ajutorare a văduvelor şi orfanilor de preoţi, căminul preoţesc, muzeul bisericesc, biblioteca eparhială, calendarul-almanah bisericesc.

Această simplă enumerare ne arată totodată şi ce eforturi considerabile s-au făcut atunci, şi pe plan bisericesc, pentru consolidarea României Mari şi afirmarea noastră ca români, în condiţiile grele de după primul război mondial şi ale crizelor economice din anii '30.

Spre sfârşitul vieţii, la finele anului 1935, după ce îşi pierduse toiagul bătrâneţilor sale, pe vicarul Andrei Magieru, ales ca episcop al Aradului, vrednicul apostol al Bisericii româneşti şi-a căutat, cu responsabilitatea şi conştiinţa ce l-a caracterizat în întreaga sa viaţă şi activitate, un urmaş pe măsură, capabil să ducă mai departe opera pornită cu atâta abnegaţie în ogorul Bisericii şi al neamului.

Astfel, la 18 decembrie 1935, îi trimite o scrisoare mitropolitului Nicolae Bălan de la Sibiu, în care scrie: *„Mulţumesc pentru urările de bucurii, dar pentru mine nu mai există decât o singură bucurie: să-mi văd asigurată succesiunea onorabilă la scaunul episcopal din Oradea cu omul capabil să zidească Sionul românesc la graniţa de vest, pe temelia pusă de mine. Pe acest om vi l-am cerut în scrisoarea trimisă prin Andrei la Bucureşti, anume pe profesorul de teologie dr. Nicolae Popoviciu din Sibiu, singurul care corespunde aşteptărilor mele şi ca şi curăţenie a vieţii şi ca pregătire teologică. Eu socotesc că ar fi păcat să fiu lăsat a mă prăbuşi la sfârşitul vieţii, când toată viaţa mi-am petrecut-o în jertfa de sine şi de lege. Te rog a aduce jertfa de a te învoi să vină la Oradea şi a-l convinge că aici este locul lui, lângă mine, cât trăiesc şi apoi după ce nu voi mai fi. Datorez această îngrijire de eparhia mea, cu venerabil trecut şi de înaltă nădejde pentru viitor. Dă-i binecuvântarea şi trimite-l de sărbători la noi, ca să vadă cu ochii că aici este locul lui. În împrejurările de astăzi, numai părintele Nicolae Popoviciu poate să mă ajute şi să-mi fie vrednic urmaş."*[2]

Dar precum odinioară Moise, episcopul Ciorogariu n-a mai apucat să vadă cu ochii pământeşti împlinirea ultimei sale dorinţe, căci s-a mutat la 26 ianuarie 1936 în Canaanul ceresc, de unde s-a bucurat sufletul său că la 28 aprilie Colegiul Electoral Bisericesc alegea ca episcop al Oradiei pe profesorul de teologie Nicolae Popoviciu, hirotonit arhiereu la 1 iunie, în catedrala mitropolitană de la Sibiu şi înscăunat la Oradea în istorica Biserică cu Lună de mitropolitul Nicolae Bălan, care îl descria astfel pe ucenicul său: *„Este o mare nădejde pentru Biserica noastră. Are un suflet ales, pregătire ştiinţifică ca puţini alţii în Biserica noastră, iar în privinţa caracterului şi a vieţii sale morale este ireproşabil."*[3]

Cine era însă cel învestit atunci cu atâtea mari nădejdi?

Nicolae Popoviciu îşi trage obârşiile din ţinutul Târnavelor, aflat în inima ţării. S-a născut la 29 ianuarie 1903, într-un sat prosper de români şi saşi, Biertan, care în vechime, în secolul IV, ne-a mai dat un mărturisitor al credinţei, pe Zenoviu, cel care

[2] ***, vol. *Episcopul Nicolae Ivan, 1858-1936, ctitorul reinviatei Episcopii a Vadului, Feleacului şi Clujului. Studii şi documente*, Cluj Napoca, 1985, p. 253-257.

[3] *Ibidem*, p. 254.

prin cunoscutul *donariu* ne-a lăsat o mărturie certă asupra încreştinării populaţiei daco-romane din Dacia. A primit la botez numele Sfântului Ierarh din Mira Lichiei, ca unul din însemnele podoabelor creştineşti ce înveşmântau străvechile tradiţii ale familiei sale, care număra câţiva preoţi, aşa cum atestă chiar numele sârbizat de „Popoviciu", larg răspândit în toată Transilvania şi atribuit preoţilor ortodocşi români aflaţi sub jurisdicţia canonică a Mitropoliei sârbe a Carlovitului.

Tatăl său, Ioan, se trăgea dintr-o familie fruntaşă din Voila, ce se şi numea Voileanu. Era un ţăran mai ridicat, cu două clase de liceu, harnic şi iubitor de biserică, unde a cântat la strană, din tinereţe şi până a murit. După proclamarea României Mari, a fost întâiul primar român al Biertanului şi în această calitate a luat parte la festivităţile de încoronare a regelui Ferdinand şi a reginei Maria, la Alba Iulia. S-a săvârşit din viaţă la 9 aprilie 1959, la 88 de ani, cu doar un an şi jumătate înaintea fiului mult iubit.

Mama se numea Ana, originară din satul Nemşa. În arborele genealogic al familiei sale, ce purta numele Racotă, era şi marele cărturar Gheorghe Lazăr, alături de un şir de învăţători şi fruntaşi români. Era o femeie harnică şi cu un suflet profund credincios, care a imprimat întregii familii un adânc spirit creştin şi moral. În orice împrejurare a vieţii, bună sau rea, obişnuia să spună: *„Aşa a vrut Dumnezeu"* şi tot cu aceste cuvinte a plâns şi lângă sicriul fiului său, Nicolae episcopul. Şi-a dorit ca înmormântarea ei să se facă sub lumina cântării *Hristos a înviat!* Şi Dumnezeu a rânduit să fie înmormântată în a doua zi de Paşti a anului 1966.

Murindu-i de timpuriu amândoi părinţii, Ana Racotă şi-a crescut cu trudă multă fraţii mai mici, iar după căsătorie a născut nouă copii, însă bolile care bântuiau atunci, tifosul, gripa spaniolă şi tuberculoza i-au răpit cinci dintre ei. Când i-au murit succesiv două fetiţe, următoarei născute i-a pus numele tot Maria, zicând: *„Eu nu vreau să lipsească numele Maicii Sfinte la noi în casă."* Iar casa se afla chiar la poalele bisericii din sat, străjuind credinţa familiei.

Nicolae, cel care avea să devină cununa familiei, a fost al doilea născut, după Ioan, care a murit la 12 ani de tuberculoză. Tatăl s-a îngrijit în mod deosebit asupra şcolirii lui, sesizându-i mintea scânteietoare şi n-a precupeţit nici un efort material pentru a-l întreţine la şcoli cât mai bune.

Primele clase le-a făcut la şcoala săsească din Biertan, învăţând să vorbească în mod curent limbile germană şi maghiară. A urmat apoi liceul din orăşelul Dumbrăveni, Şcoala Normală din Sibiu şi Liceul *Andrei Şaguna* din Braşov, unde l-a avut ca profesor şi pe cunoscutul dascăl orădean Teodor Neş.

Deşi avea frumoase perspective pentru continuarea studiilor în centre universitare de frunte, educaţia şi spiritul moştenit din familie l-au determinat să se înscrie la binecunoscuta Academie Teologică *Andreiană* din Sibiu, alegând să slujească lui Dumnezeu şi Bisericii româneşti. Vor fi biruit atunci şi rugăciunile evlavioasei mame pentru fiul de-acum ales şi călăuzit de Providenţa divină, căreia novicele teolog s-a încredinţat întru totul cu cea mai largă inimă şi credincioşie.

A fost un student eminent, publicând încă de pe atunci studii, conferinţe şi articole valoroase şi având o activitate intensă în cadrul Societăţii studenţeşti *Andrei Şaguna*, al cărei preşedinte a şi fost în anul IV.

Remarcat de mitropolitul Nicolae Bălan, care l-a luat sub îndrumarea şi oblăduirea sa, Nicolae Popoviciu îşi completează studiile teologice la vestita Academie Teologică de la Cernăuţi, unde obţine în anul 1931 titlul de licenţiat, la profesorul Vasile Loichiţă, cu teza *„Începuturile nestorianismului. Cu specială considerare asupra anatematismelor Sfântului Chiril"*, cu calificativ maxim.

Apreciindu-i valoarea intelectuală şi morală, Nicolae Bălan, în buna tradiţie şaguniană de a creşte Bisericii oameni de nădejde, îl trimite, împreună cu Dumitru Stăniloae şi Nicolae Neaga, la studii postuniversitare, timp de patru ani, în Grecia, unde audiază cursurile renumiţilor teologi Hristu Andrutsos şi Panaiot Bratsiotis, iar apoi în Germania, la Facultăţile de Teologie şi Filosofie din München, Tübingen, Leipzig şi Breslau.

Părintele Stăniloae spune, între altele, în amintirile despre această perioadă: „*Era un tânăr foarte serios, ducea o viaţă foarte cumpănită. Avea gânduri de călugărie încă de pe vremea când era la Atena. Niciodată nu-şi făcea planuri de căsătorie şi avea dorinţe foarte serioase despre slujirea noastră viitoare, pe care voia să o dedice cu totul Bisericii. Poate n-am cunoscut niciodată un om mai lipsit de vicleşug şi de interese personale, având preocupări dedicate exclusiv slujirii lui Hristos.*

Orice convorbire cu el îmi lăsa multă bucurie în suflet şi totdeauna am simţit în el un adevărat prieten. Nu-l auzeam vorbind de rău pe alţii şi nici nu discuta de rău despre alţii. El nu vorbea decât despre slujirea ce suntem datori s-o aducem lui Hristos. Deşi era mereu serios, era totodată optimist şi zâmbitor. Orice întâlnire cu el era o adevărată întărire sufletească. Nu se ţinea mai presus decât alţii nici după ce a ajuns episcop, era apropiat de toţi. Spunea tuturor cuvinte de zidire, era prietenos cu oricine. Ca vlădică, a fost un adevărat urmaş al apostolilor, trăind pentru Hristos şi pentru mântuirea oamenilor şi simţind o mare răspundere pentru ei.

Am ţinut o legătură frecventă, neîntreruptă cu el. Ţinea foarte mult la mine, aşa cum au ţinut mitropolitul Nicolae Bălan şi Nichifor Crainic. Cred că el a fost cel mai apropiat prieten al meu din lumea bisericească."[4]

La 1 septembrie 1929, mitropolitul Nicolae Bălan l-a hirotonit diacon necăsătorit în catedrala din Sibiu.

Cu o astfel de pregătire, şi-a întocmit şi şi-a susţinut, tot la Cernăuţi, teza de doctorat, cu tema *„Epicleza euharistică"*, fiind considerată drept cea mai însemnată şi documentată lucrare ortodoxă privitoare la fundamentarea dogmatică a celui mai sfânt şi mai înălţător moment al Sfintei Liturghii.

Drept urmare, la 20 septembrie 1932, a fost numit profesor de dogmatică şi apologetică la Academia Teologică din Sibiu, unde a mai predat Omiletica şi Limba greacă.

[4] Mărturie inedită, consemnată în anul 1991.

În afara obligaţiilor sale la catedră, tânărul şi sârguinciosul profesor a fost mereu prezent cu articole şi studii în paginile periodicelor Mitropoliei sibiene *Revista Teologică* şi *Telegraful Român*, ca şi în *Lumina Satelor, Oastea Domnului, Viaţa Ilustrată* şi altele. A îndrumat, ca preşedinte de onoare, *Societatea de lectură a studenţilor*, fiind totodată unul din cei mai apreciaţi slujitori şi predicatori ai catedralei mitropolitane din Sibiu. A fost foarte activ în cadrul *Astrei* sibiene şi în mişcarea religioasă ortodoxă a *Oastei Domnului*.

Acesta a fost, aşadar, prezentat cât se poate de succint, chipul doritului urmaş al episcopului Roman Ciorogariu. Şi nu numai venerabilul ctitor al Episcopiei Oradiei l-a cunoscut şi l-a preţuit. El era deja ştiut de orădeni, întrucât la Duminica Ortodoxiei, în anul 1935, ţinuse aici o entuziastă conferinţă apologetică despre dreapta şi mântuitoarea credinţă, stârnind admiraţia tuturor. Pe lângă aceasta, publicaţiile sibiene cu scrierile profesorului Nicolae Popoviciu circulau şi aveau bună căutare la preoţimea şi credincioşii din Bihor, după cum studenţii teologi bihoreni îl apreciau şi îl iubeau mult pe dascălul lor de la Sibiu.

Aşa încât, la 28 iunie 1936, oficialităţile şi notabilităţile vremii, în mijlocul unei mulţimi entuziaste, l-au întâmpinat pe noul lor cârmuitor sufletesc în gara din Oradea şi într-o caleaşcă împodobită cu flori, cu patru cai, l-au condus la catedrala istorică Biserica cu Lună, unde mitropolitul Nicolae Bălan l-a aşezat în scaunul vlădicesc şi i-a înmânat cârja arhipăstorească. Alături, într-o criptă a zidului bisericii, fusese aşezat întru vrednică cinstire şi neuitare ctitorul episcopal Roman Ciorogariu.

Atunci Nicolae Bălan a ţinut o emoţionantă cuvântare, adresându-se apoi noului ierarh: „*Prea Sfinţite episcop Nicolae, vei avea să duci mai departe opera începută cu o rară experienţă şi vrednicie de primul ei episcop, după reînfiinţarea eparhiei Oradiei. Viaţa întreagă a Prea Sfinţitului Roman a fost un program, având ca puncte centrale în jurul cărora s-a desfăşurat activitatea sa: întărirea ortodoxiei şi înălţarea neamului românesc. Acest program, Prea Sfinţia Ta îl primeşti azi ca pe un steag purtat cu glorie în luptele Bisericii şi ale neamului, ca să-l duci cu ajutorul Domnului şi turmei ce îţi este încredinţată din biruinţă în biruinţă. Vei lărgi şi adânci acest program cu înţelepciune, în conformitate cu nevoile actuale ale Bisericii şi neamului. Cu stăruinţă şi cu devotament îl vei coborî zi cu zi în realităţile vieţii. Te aşteaptă cu iubire un popor blând şi bun, care în focul unor aprige lupte seculare şi-a dovedit neînduplecata sa alipire către Biserica strămoşească. Cu râvnă sfântă să-i împărtăşeşti luminile ortodoxiei şi binefacerile culturii naţionale, ca prin conştiinţa sa, şi când ar trebui, prin braţele sale, să fie străjerul neadormit aici la graniţa apuseană a ţării.*"[5]

În cuvântul său emblematic de început de drum, episcopul Nicolae Popoviciu a spus între altele: „*Clipa de faţă este una din cele mai sărbătoreşti din viaţa mea. Ea desparte viaţa mea în două: viaţa de pregătire pentru slujirea Domnului, de viaţa care va trebui să fie închinată de acum acestei slujiri, când mă găsesc la începutul*

[5] *Legea Românească*, nr. 13 din 1 iulie 1936, p.3.

unui drum pe care-l văd presărat nu cu flori şi trandafiri ci cu cruci. (...) Eu am venit aici ca să fiu păstorul cel bun, care sufletul său îl pune pentru oi, care se jertfeşte pentru păstoriţii săi. (...) A te jertfi înseamnă a renunţa la tine însuţi ca să-i poţi cuprinde pe toţi deopotrivă; însemnează a purta în piept o inimă atât de simţitoare încât în ea să se concentreze ca într-un focar toate durerile fiilor duhovniceşti, însemnează a ferici pe aproapele prin fapte. (...) În eparhia ce mi s-a încredinţat spre păstorire sunt atâtea de făcut încât chiar dacă mi-aş jertfi toate puterile sufleteşti şi trupeşti, tot n-aş putea face atâtea câte trebuiesc făcute. Iar gândul meu este – o spun răspicat aici în faţa sfântului altar – gândul de jertfă.

În preajma plecării mele din Sibiu, un distins duhovnic din clerul militar mi-a adresat, cu ocazia sfinţirii troiţei de la Şcoala de ofiţeri de infanterie, următoarele cuvinte: «Prea Sfinţite! Plecaţi la Oradea de aici de unde v-aţi făcut şcoala la trei cruci: crucea de la Şelimbăr, crucea de la Răşinari şi crucea pe care astăzi aţi sfinţit-o.» Vrednicul duhovnic mi-a vorbit de cruci, iar eu am pornit spre Oradea cu viziunea crucii în suflet. Crucea de la Şelimbăr şi cea de la Şcoala de ofiţeri m-au învăţat cum să slujesc la altarul neamului meu, iar crucea de la Răşinari m-a învăţat cum să slujesc la altarul lui Hristos şi al Bisericii Lui.

Întrebarea pe care mi-o pun este: Voi putea? Şi în ce măsură o să-mi împlinesc aceste gânduri ale mele? Programul meu de lucru şi de realizări va fi atât de mare cât de mare este iubirea pe care o port în suflet pentru eparhia ce mi s-a încredinţat spre păstorire (...).

Sentimentul acestei răspunderi creşte la gândul că cel care a împlinit până acum această sublimă misiune în eparhia Oradiei a fost strălucitul ctitor şi marele ierarh de pioasă aducere aminte Roman Ciorogariu, prin a cărui păstorire plină de înţelepciune şi iubire scaunul vlădicesc a fost încărcat cu multă glorie morală (...).

Nu voi uita nici o clipă apărarea drepturilor imprescriptibile ale neamului asupra teritoriilor cuprinse în fruntariile ţării, fruntarii croite cu jertfa vieţii celor opt sute de mii de eroi care se odihnesc în acest pământ.

O nădejde îmi arde în suflet. Vin la graniţa de vest a ţării pentru ca să zidesc solid şi indestructibil frontul sufletesc al neamului, alături de acela al armelor, pentru ca ambele, când ceasul cel mare al istoriei va bate din nou, să poată face zid nebiruit şi aşa să se repete cuvântul: Pe aici nu se trece!"[6]

Cu acest crez înălţător şi jertfelnic, cu adevărat profetic, pe care a căutat să-l împlinească în chipul cel mai deplin, şi-a deschis episcopul Nicolae Popoviciu făgaşul unei *slujiri integrale*, implicându-se dinamic, adesea chiar vulcanic, în vâltoarea atâtor momente şi evenimente legate de cârmuirea vieţii bisericeşti, sociale şi morale din vremea sa. Pe acest drum a avut cu adevărat de purtat şi trei grele cruci: crucea expulzării din Oradea, în anul 1940, de către horthyşti, crucea dictaturii comuniste, cu scoaterea din scaun şi în cele din urmă calvarul surghiunului de la Mănăstirea Cheia.

[6] Nicolae Popoviciu, ***Lespezi de altar***, Beiuş, 1942, p.18.

Dintru început şi-a îndreptat atenţia spre problemele cu care se confrunta atunci Biserica, căutând mereu soluţii şi rezolvări sănătoase şi durabile. Era prezent cu însufleţire la slujbele oficiate în catedrală, dar mai ales în misiuni, la sfinţiri de biserici şi cu diferite ocazii, unde prezenţa, prestanţa şi slujirea sa lăsau roade adânci. Harul său de strălucit orator cucerea mulţimile şi întărea coeziunea românilor întru înfăptuirea dezideratelor majore, spirituale sau administrative, pe care le prefigura cu mare atenţie şi realism, după cumpăniri şi consultări îndelungate. Avea un dar uimitor să se apropie de oameni şi să antreneze pe cât mai mulţi spre ducerea la împlinire, până în cele mai mici amănunte, a planurilor judicios şi meticulos întocmite, multe de mare anvergură şi însemnătate.

A fost un bun organizator şi supraveghetor al desfăşurării curente a vieţii şi activităţii bisericeşti a preoţimii. Urmărea atent felul în care îşi făceau datoria preoţii, cerea rapoarte regulate despre predici şi cateheze, catehizarea în şcoli, activităţile misionare, sociale şi caritative, lupta antisectară, lucrarea corporaţiilor parohiale, îngrijirea bisericilor şi cimitirelor. Voia să ştie permanent situaţia din parohii şi prin vizite şi misiuni lua pulsul stărilor reale, cu realizări şi minusuri, cu probleme, scăderi şi remedii oportune. Toate în spiritul unei exigenţe pozitive şi creatoare, în vederea efectelor benefice şi de îndreptare a lucrurilor spre făgaşul firesc. Zicea adesea: *„Adevărul spus la vreme ne va scuti de surprize ulterioare."*

Fiecare protopopiat era îndatorat să organizeze periodic, mai ales în Postul Mare, cercuri preoţeşti, cu slujiri prin rotaţie, pe zone, cu predici şi acţiuni bisericeşti menite să întărească viaţa religios-morală a credincioşilor. Se organizau frecvent la sate conferinţe privind ridicarea nivelului sanitar sau de interes agronomic.

O atenţie specială a acordat episcopul Nicolae Popoviciu predării religiei în şcoli şi îndrumării religioase, morale şi patriotice a tinerilor. Participa personal la examenele de sfârşit de an şi acorda premii în cărţi celor merituoşi. A iniţiat frecvent campanii de mare anvergură, care au dus la cununia bisericească a zeci de mii de perechi de concubini, la combaterea unor vicii, a fenomenului sectar sau a indiferentismului religios.

S-a instituit un fond eparhial pentru ajutorarea celor loviţi de calamităţi sau nenorociri. A sprijinit, ca şi la Sibiu, mişcarea *Oastea Domnului* şi a participat activ la congresele acestei asociaţii bisericeşti, întemeiate de preotul Iosif Trifa.

Ca fost profesor universitar de teologie, a acordat o atenţie specială Academiei Teologice din Oradea, sprijinindu-i pe profesori în activitatea lor didactică şi publicistică. A întocmit un nou regulament al Academiei, interesându-se îndeaproape de buna ei funcţionare. A susţinut şi a îndrumat mulţi tineri teologi valoroşi, în buna tradiţie a înaintaşilor, pentru a forma pe seama Bisericii cadre de nădejde.

De mare faimă se bucurau conferinţele episcopului Nicolae Popoviciu, ţinute mai ales în Oradea. Amintim titlul grăitor al uneia dintre ele: *„Ne trebuiesc caractere!"*

Forţa ardentă a acţiunilor episcopului Nicolae s-a vădit şi pe tărâm administrativ-gospodăresc. Mergând pe urmele lui Andrei Şaguna, Nicolae Bălan şi Roman Ciorogariu, şi el s-a dovedit a avea vocaţia de mare ctitor şi foarte bun gospodar, sau cum am

spune în limbajul nostru de azi, un manager de excepţie. Şi-a dat seama că fără edificii corespunzătoare şi fără mijloace materiale Episcopia nu poate propăşi.

Abia la trei luni de la instalare, ierarhul porneşte la ridicarea întâiului edificiu, din şiragul celor multe şi anume Internatul de fete din Beiuş, o clădire impozantă şi foarte necesară, terminată în mai puţin de doi ani, deşi la pornirea lucrărilor Episcopia avea bani doar pentru cumpărarea terenului respectiv. Azi clădirea adăposteşte o şcoală generală ce poartă numele ctitorului.

Cel mai înalt ideal ctitoricesc a fost însă ridicarea unei noi catedrale episcopale, vis prefigurat chiar de episcopul Roman Ciorogariu, căci era nevoie de o biserică românească reprezentativă aici la graniţă, care să pecetluiască şi să întărească şi ea Marea Unire.

Idealul nu era nicidecum singular. În toate oraşele mari de pe graniţa de nord-vest, în Sighet, Baia Mare, Satu Mare, Arad şi Timişoara, s-au aprins aceleaşi dorinţe, încât frontul devenise comun. Statul român a luat şi a înfăptuit iniţiativa înfiinţării unui şir întreg de sate-colonii româneşti pe toată întinderea graniţei vestice, precum şi zidirea de cazemate militare pentru apărarea frontierei cucerite cu preţul celor 800.000 de soldaţi români morţi şi răniţi din primul război mondial.

Nicolae Popoviciu a preluat o dată cu cârja episcopală şi sarcina de a edifica noua catedrală, asumându-şi-o în cuvântarea ţinută la prima Adunare Eparhială pe care a prezidat-o la 30 mai 1937 ca unul din marile puncte ale programului său de pastoraţie: *„Zidirea catedralei episcopale a format în anul acesta şi va forma şi-n cei viitori grija noastră de căpetenie. S-au scurs 153 de ani de când credincioşii Bisericii noastre din loc şi-au mulţumit trebuinţele lor sufleteşti la altarul celor două biserici venerabile din Velenţa şi Oradea, biserici devenite istorice pentru duhul cel mare de jertfă şi de neclătinată credinţă care stau la temelia lor şi pentru mângâierile nepreţuite pe care le-au revărsat multe decenii de-a rândul în sufletele necăjite ale românilor asupriţi. Zilele fericite ale libertăţii noastre naţionale au adus cu ele profunde transformări de natură demografică şi naţională în structura populaţiei din oraşul Oradea, încât ridicarea unui nou Sion ortodox este o poruncă mare şi necruţătoare a clipelor de faţă. Nu numai sub raportul trebuinţelor strict bisericeşti şi de cult ci şi sub acela al demnităţii şi al prestigiului nostru românesc aici la graniţa de vest a ţării trebuie privită chestiunea catedralei."*[7]

Pentru realizarea fierbintei dorinţe, s-a pornit cu entuziasm la strângerea de fonduri şi chiar episcopul Nicolae a donat personal un sfert de milion, deşi veniturile sale erau modeste.

Stabilindu-se ca locul viitoarei catedrale să fie Parcul Traian, s-a cumpărat clădirea fostei firme *Marmorosch Blank,* din proxima apropiere, a cărei demolare, împreună cu edificiul adiacent, *Casa Naţională,* ce fusese donat Episcopiei din partea Primăriei orădene, urma să creeze o perspectivă adecvată impunătoarei biserici. Apoi, rând pe rând, alte fonduri, proprietăţi şi facilităţi financiare ale Episcopiei au fost puse în

[7] Ibidem, p. 24.

slujba înaltului scop, investindu-se banii adunați în imobile și terenuri, ca să aducă un bun câștig.

Dar când limanul era aproape atins, proiectul făcut și trebuia doar un pas până la începerea construcției a venit pârjolul războiului. Stăpânirea horthystă instaurată în septembrie 1940 a spulberat pur și simplu toate planurile și jertfele pentru mult dorita Catedrală cu Soare. Toate investițiile destinate construcției au fost expropriate, iar Episcopia, chiar expulzată la Beiuș, a fost târâtă în tot felul de procese nedrepte și obligată să plătească mari despăgubiri statului maghiar.

De altfel, întreaga activitate administrativă și gospodărească a episcopului Nicolae Popoviciu a fost cât se poate de prodigioasă. Pentru a avea surse sigure de venituri pentru Episcopie a cumpărat mai multe imobile și terenuri la Oradea și Beiuș, în apropiere de Salonta și la Pietroasa, unde voia să ridice o casă de odihnă pentru preoți. A înnoit și a dotat cu mobilier reședința episcopală, ce fusese achiziționată cu ajutorul ministrului Octavian Goga, vechiul prieten și împreună-luptător pe frontul național cu Roman Ciorogariu. De asemenea, a refăcut și a dotat Internatul de băieți din Beiuș, fondat la 1889.

A purtat o grijă deosebită tipografiei diecezane, ca unul care știa prea bine puterea binefăcătoare a cuvântului tipărit și răspândit tuturor. A sprijinit foaia Episcopiei *Legea Românească*, precum și multe tipărituri ziditoare de suflete.

În timpul păstoririi sale s-au ridicat și s-au înnoit în tot cuprinsul eparhiei multe biserici și case parohiale, sub impulsul, îndrumările și încurajările episcopului-ctitor. O vocație ce a rodit și în Episcopia Timișoarei, în acel an (martie 1940 – martie 1941) când Nicolae Popoviciu a fost locțiitor de episcop, timp în care s-au cumpărat o seamă de clădiri importante, între care și reședința episcopală de pe strada Constantin Diaconovici Loga și s-au continuat lucrările de zidire a impozantei catedrale din capitala Banatului.

La îndemnul și stăruința lui, dr. Alexandru Hașaș a înălțat o frumoasă biserică în cimitirul orădean, iar alte sfinte lăcașuri au odrăslit unul după altul în urbea de frunte a Bihorului, sub oblăduirea sa purtătoare de grijă.

Activitatea atât de efervescentă și pe multiple planuri a tânărului și energicului episcop a fost întreruptă brutal de Dictatul de la Viena, care a avut consecințe cât se poate de dramatice, a fost Golgota românilor transilvăneni. Hotărât să rămână la datorie între ai săi, în teritoriul cedat, ca și episcopul Nicolae Colan al Clujului, Nicolae Popoviciu a fost arestat la 4 octombrie 1940 de autoritățile horthyste și expulzat peste graniță, împreună cu un grup de 283 de intelectuali și fruntași români, în șapte vagoane de marfă. Când a urcat în tren, ofițerul honved i-a zis în batjocură: *Domnul episcop urcă în vagonul de dormit!*

În aceste grele condiții, reședința episcopală a fost mutată la Beiuș, iar Academia Teologică la Caransebeș și Timișoara. Și aici la Beiuș activitatea episcopului Nicolae a fost la fel de intensă: vizite canonice, sfințiri, predici încurajatoare. A trecut Școala normală din Beiuș sub oblăduirea Episcopiei, ca școală confesională, iar în 1943 a

început ridicarea unui orfelinat pentru copiii orfani de război, care azi este spitalul din Beiuş şi îi poartă numele.

În septembrie 1941, Nicolae Popoviciu a participat împreună cu ceilalţi ierarhi din Ardeal şi Banat la cunoscuta misiune bisericească din Basarabia şi Transnistria, timp de cinci săptămâni, cu slujbe şi acţiuni caritative pentru românii eliberaţi de sub ocupaţia sovietică. În 1942, a organizat el însuşi o nouă misiune în Transnistria şi Ucraina, iar în primăvara anului 1945 o a treia misiune, pe front, în Cehoslovacia, pentru întărirea şi încurajarea soldaţilor români.

După război, şi-a restabilit reşedinţa la Oradea, făcând mari eforturi pentru vindecarea rănilor şi dezastrelor provocate de marea conflagraţie. Dar în scurt timp a urmat *războiul cel dintre noi*. Noul regim comunist impus de Uniunea Sovietică a instaurat un regim represiv stalinist, cu o ideologie materialistă, iar Biserica a fost supusă unei crunte prigoane, sub un statut de toleranţă condiţionată şi strictă îngrădire.

Apreciat ca virtual succesor al mitropolitului Nicolae Bălan şi chiar al patriarhului Nicodim, octogenar, episcopul Nicolae Popoviciu, asumându-şi toate riscurile, a condamnat cu mult curaj regimul comunist şi a luat o atitudine făţişă şi intransigentă faţă de acţiunile oficiale împotriva vieţii religioase. Deşi mulţi episcopi opozanţi au fost scoşi forţat din scaun, prestigiul de care se bucura a oprit o vreme autorităţile să ia măsuri concrete asupra persoanei sale.

Ba mai mult, încercându-se să-l abată de la linia sa, i s-a oferit un rol însemnat în cadrul vizitelor şi dialogurilor la nivel înalt ale Bisericii noastre cu Biserica Ortodoxă Rusă, iar în anul 1947 a fost ales preşedinte al *Astrei*, conducând ultima ei adunare generală înainte de desfiinţare, în prezenţa primului ministru Petru Groza.

Nicolae Popoviciu şi-a păstrat însă crezul şi convingerile sale şi a luat poziţii ferme, în predici, cuvântări şi diverse acţiuni curajoase împotriva propagandei intense a puterii, ce căuta să îngrădească şi chiar să suprime manifestările religioase. Prin proteste oficiale, prin memorii şi cuvântări fulminante a înfierat desfiinţarea educaţiei religioase în şcoli şi amestecul brutal al statului în activitatea şi viaţa Bisericii. La 17 aprilie 1948, când au fost convocaţi la Sibiu de către ministrul cultelor, Stanciu Stoian, toţi ierarhii, consilierii şi protopopii din Mitropolia Ardealului, cu scopul de a li se prelucra noua linie pe care trebuia să se încadreze lucrarea Bisericii ortodoxe şi misiunea slujitorilor ei, în lumina prevederilor noii Constituţii a Republicii Populare Române, episcopul Nicolae a cerut vehement să se şteargă din Constituţie scoaterea religiei ca materie de învăţământ, incriminând această samavolnicie ca un pericol de grad naţional. *„Este vital pentru viitorul naţiunii ca religia să-şi menţină plenitudinea drepturilor sale"*, a concluzionat încrâncenat şi plin de indignare ierarhul, cerând totodată în termenii cei mai hotărâţi şi modificarea art. 28, care scotea şcolile confesionale de sub oblăduirea Bisericii. *„Noi nu concepem o şcoală românească fără catehizaţie!"* Conţinutul şi tonul demersului său era incendiar şi profetic, un protest pe faţă şi cât se poate de vehement, care a şi fost înregistrat ca atare, devenind unul din capetele de acuzare pentru care va fi scos din scaunul vlădicesc.

În predica de Anul Nou 1950, a luat atitudine tranşantă faţă de ideologia comunistă, arătând că ea a adus în acea vreme peste tot în lume, acolo unde a pătruns, urmări dezastruoase asupra umanităţii şi Bisericii lui Hristos. I-a îmbărbătat pe cei trecuţi prin grele nedreptăţi, silnicii şi suferinţe şi i-a îndemnat fierbinte pe toţi să se opună comunismului pe orice cale, să intensifice în familii educaţia religioasă a copiilor şi tinerilor, să stăruiască în rugăciune, ca să poată rezista şi birui în acele grele vremuri. Era atunci acea convingere generală că aliaţii noştri, Franţa şi Anglia, sprijiniţi de americani, vor interveni şi vor alunga cu forţa armelor pe ocupanţii sovietici, anihilând astfel funesta propagare a comunismului în ţările europene şi restabilind democraţia care în perioada interbelică a adus cunoscuta înflorire pe toate planurile vieţii sociale, materiale şi culturale.

În acest timp, exilul românesc anticomunist, organizat la Paris, l-a chemat insistent pe Nicolae Popoviciu să părăsească ţara şi să li se alăture, transmiţându-i hotărârea lor unanimă de a-l susţine ca fiind persoana cea mai îndreptăţită să urce pe scaunul patriarhal al Bisericii dezrobite de sub dictatura bolşevică. Dar cel care a fost exponentul de vârf al rezistenţei bisericeşti anticomuniste a refuzat categoric, răspunzând că locul misiunii şi luptei sale este aici, în mijlocul credincioşilor şi preoţilor săi şi nu-şi va părăsi eparhia. Iar în ceea ce priveşte propunerea de a ajunge patriarh, a zis că aceasta nu depinde de ei. Dacă Dumnezeu va vrea ca el să fie patriarh, aceasta se va întâmpla cu sau fără voia anglo-americanilor. Mijlocitorul acestor mesaje cu emigraţia a fost părintele diacon dr. Teodor Savu, profesor la Academia Teologică şi care a făcut ani grei de puşcărie când s-a descoperit diversiunea de către autorităţi.

Deşi era pe deplin conştient de primejdiile şi de riscurile la care se expune prin atitudinile sale, episcopul Nicolae Popoviciu avea acea tărie de caracter prin care a pus Biserica, principiile lui şi datoria de adevărat arhipăstor mai presus de orice şi chiar mai presus de sine. Era cu totul pătruns de convingerea că ceea ce nu e de la Dumnezeu şi e potrivnic voii Lui nu poate dăinui decât o vreme, că oricât ar fi de nedrept tăvălugul ateu el nu putea fi decât trecător şi dacă neamul românesc rămâne în credinţa şi vieţuirea creştinească, sub acoperământul Biserici lui Hristos, nici porţile iadului comunist şi nici emisarii săi cu steaua unui funest răsărit nu-l vor putea birui.

Acestea au fost **tablele Legii pe care Prea Sfinţitul Nicolae Popoviciu le-a dăltuit în inima şi lucrarea sa de credincios apostol al neamului şi de la care nu s-a abătut *nici o iotă şi nici o cirtă*, asumându-şi destinul luptei şi sacrificiului său până la moarte.**

O vreme, regimul n-a luat măsuri dure de constrângere asupra episcopului Nicolae, datorită prestigiului imens de care se bucura, dar când s-a ajuns la prea plinul dosarului său, puterea de la Bucureşti a făcut mari presiuni asupra patriarhului Justinian să fie „pensionat", o formulă prin care statul să nu se expună direct, arestându-l şi întemniţându-l.

Biserica a căutat să-l apere, atât cât a fost cu putinţă, pe cel care era socotit atunci unul din cei mai de seamă ierarhi ai săi. Patriarhul şi mitropolitul Nicolae Bălan

au făcut mai multe intervenţii la Petru Groza şi Gheorghiu-Dej să fie doar transferat în altă eparhie, iar pe de altă parte au încercat să-l convingă pe Nicolae Popoviciu să mai cedeze, cât de cât, pe plan formal, din fronda sa atât de făţişă, care punea în pericol însăşi Biserica. Răspunsul său a fost iarăşi intransigent, exprimându-şi convingerea că, dacă toţi ierarhii şi-ar depune cârjele în semn de protest, statul n-ar îndrăzni să le facă nimic.

În aceste condiţii, Sfântul Sinod a primit din partea conducerii comuniste acest ultimatum categoric şi brutal: *„Capul lui Nicolae Popoviciu sau ruperea relaţiilor Statului cu Biserica!"* Era momentul de vârf al luptei disproporţionate şi neloiale dintre puterea politică impusă şi supravegheată de Moscova şi Biserica ce nu se putea apăra decât cu principiile şi adevărurile sale. Autorităţile erau ferme ca în caz de nesupunere sinodală *in corpore* să i se aplice în forţă Bisericii Ortodoxe Române acel regim de exterminare ce a fost pus în practică în Rusia şi Albania, sau la noi Bisericii greco-catolice, în 1948. Ajunsă la punctul extrem, situaţia era fără ieşire. Era în joc soarta Bisericii şi sacrificiul nu putea fi evitat.

Drept urmare, la 5 octombrie 1950, episcopul Nicolae Popoviciu a fost pensionat din oficiu, „de boală", deşi avea doar 47 de ani şi i s-a fixat „retragerea" la Mănăstirea Cheia, în Prahova, ceea ce echivala, practic, cu domiciliul forţat.

Aceeaşi soartă au împărtăşit-o, în acea perioadă, toţi ierarhii care au încercat, într-un fel sau altul, să stea în calea valului, chiar dacă nu toţi s-au ridicat la nivelul curajului său.

Însă aceste măsuri draconice, alăturate terorii acelor ani, au umbrit mult prestigiul pe care şi-l dorea regimul comunist în ochii poporului. Ca să mai dreagă imaginea şi să nu facă din liderul bisericesc al rezistenţei anticomuniste un erou, în anul 1955, când a trecut la cele veşnice mitropolitul Nicolae Bălan, însuşi Petru Groza i-a făcut o vizită episcopului Nicolae Popoviciu la Mănăstirea Cheia, propunându-i reabilitarea şi numirea în scaunul episcopal de la Cluj, după alegerea lui Nicolae Colan ca mitropolit la Sibiu, în schimbul retractării atitudinii sale dizidente. Demnitatea răspunsului celui surghiunit îi vădeşte încă o dată demnitatea caracterului său de neclintit: *„Eu nu ştiu să fac metanie mare la răsărit!"* La care, înfuriat, Groza i-a replicat: *„Atunci o să-ţi găsească scaun Teoharie Georgescu!"* Acela era temutul ministru de interne din guvernul comunist.

Sub supravegherea strictă a securităţii, exilul lui Nicolae Popoviciu la Cheia a durat zece ani, cu multe privaţiuni şi umilinţe, pe care cel condamnat să nu mai poată face nimic pentru slujirea căreia s-a consacrat cu întreaga fiinţă i-a petrecut în însingurare şi mare tensiune interioară, un zbucium ce nu i-a îngăduit nici măcar terminarea unor lucrări teologice de mare însemnătate de care s-a preocupat.

Atras de glasul pământului natal, episcopul Nicolae Popoviciu s-a mutat la Domnul la 20 octombrie 1960, în casa părintească din Biertan, fiind prohodit cu multe restricţii din partea autorităţilor în biserica satului, în care a fost botezat cu 57 de ani în urmă şi la umbra căreia a fost înmormântat.

S-a încercat apoi, în următoarele decenii, să i se îngroape şi să i se şteargă cu totul şi meritele, vredniciile, faptele, urmele din arhive şi din sufletele celor care l-au cunoscut şi l-au preţuit. Familia sa, terorizată de temuta securitate, a fost nevoită să-i ardă scrisorile şi fotografiile, ascunzându-i chipul şi amintirile dragi în tainiţa cea mai adâncă a inimii. În acele vremuri, chiar şi numai a pomeni în public sau oficial ori în scris numele şi activitatea lui Nicolae Popoviciu reprezenta o primejdie cu grave urmări asupra persoanei şi familiei celui în cauză.

După 32 de ani, în 1992, episcopul Oradiei, Vasile Coman, fostul său student la Sibiu şi care a avut curajul să-l viziteze la Cheia, a iniţiat şi a făcut demersurile necesare, prin părintele diacon dr. Teodor Savu, pentru strămutarea osemintelor sale în cripta episcopală a Bisericii cu Lună, ceea ce s-a şi săvârşit la puţină vreme după trecerea lui la cele veşnice, în ziua de 23 august 1992, cu slujba de pomenire săvârşită de Î.P.S. mitropolit Antonie Plămădeală şi P.S. Ioan Mihălţan, arhiereu-vicar pe atunci, în prezenţa unui mare număr de preoţi şi credincioşi bihoreni.

Cu acel prilej, mitropolitul Antonie al Ardealului îl caracteriza astfel:

„Episcopul Nicolae Popoviciu este faţa curată şi adevărată a Bisericii noastre. Este o mărturie înaintea oamenilor şi înaintea lui Dumnezeu, este o jertfă care fără îndoială a făcut posibilă rămânerea lângă credincioşi a celorlalţi ierarhi, pentru ca să-şi îndeplinească în condiţii de risc şi de suferinţă datoria de a asigura continuitatea vieţii creştine, pregătirea şi hirotonirea de preoţi, botezurile, cununiile, Sfintele Taine, înmormântările, într-un ev întunecat în care ochii nu au fost lăsaţi să vadă şi raţiunea n-a fost lăsată să judece drept şi să spună adevărul."[8]

Profesorul Liviu Stan, prieten al lui Nicolae Popoviciu, scria despre el cu admiraţie: *„Ierarh cu rară pregătire cărturărească şi monahicească, înzestrat şi cu o energie greu de egalat, o podoabă a Ortodoxiei noastre şi un exemplar de elită al neamului românesc. Neobosit, modest, aspru cu sine şi blând cu alţii, a lucrat în tăcere, dar temeinic şi cu rară râvnă de apostol."*[9]

Î.P.S. Bartolomeu Anania, mitropolitul Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului, apropiat al episcopului orădean în timpul păstoririi sale, ca şi în momentele grele ale scoaterii lui silnice din scaun, îi sintetizează astfel chipul luminos:

„Nicolae Popoviciu este unul din marii ierarhi ai Bisericii noastre, unul din caracterele neclintite şi una din coloanele vertebrale care n-a cunoscut nici un fel de îndoire, atât în faţa adversarilor neamului, în surghiunul pe care l-a suferit în 1940, o dată cu ocuparea Ardealului de Nord de către hortyşti, cât şi prin atitudinea sa fermă, neabătută, lipsită de orice fel de concesii sau compromisuri făcute regimului comunist.

Episcopul Nicolae Popoviciu poate fi socotit un erou al neamului, aproape de martiraj, pentru că deşi n-a fost efectiv în închisoare, aceasta nu înseamnă că

---

[8] *Legea Românească*, nr. omagial, 1992, p. 5.

[9] *Telegraful Român*, nr. 23 din 7 iunie 1942, p. 4.

recluziunea lui de la Mănăstirea Cheia a fost mai prejos, într-o ţară care, chiar dacă nu avea gratii de sârmă ghimpată, nu a fost mai puţin o închisoare, pe care a trăit-o, de altfel, întregul popor.

Episcopul Nicolae avea o înaltă pregătire teologică, era unul din cei mai învăţaţi teologi, era doctor în teologie, cu un doctorat solid, autor nu numai de strălucite predici dar şi de studii teologice de mare valoare. Făcea parte din echipa ardeleană de ierarhi condusă de mitropolitul Nicolae Bălan, la care noi, cei tineri, ne uitam ca la nişte adevăraţi titani ai gândirii teologice şi ai trăirii bisericeşti. Cartea sa, Epicleza euharistică, teza lui de doctorat, este una din cărţile fundamentale ale teologiei româneşti, care tratează unul din cele mai gingaşe capitole teologice, ce nu a fost abordat de oricine.

În virtutea acestor amintiri şi a ceea ce am mai ştiut colateral despre el, consider că este ierarhul care binemerită veneraţia generaţiilor prezente şi viitoare ale Bisericii şi neamului nostru."[10]

Cuvine-se cu adevărat ca acest chip al episcopului Nicolae Popoviciu să ne fie astăzi şi mâine şi pururea tuturor urmaşilor şi părtaşilor roadelor strădaniilor şi jertfelor sale o ştachetă de referinţă, o călăuză statornică, un model viu şi însufleţitor de trăire, acţiune şi dăruire creştinească şi românească.

Pr. DOREL OCTAVIAN RUSU
Parohia „Izvorul Tămăduirii", Oradea

---

[10] Î.P.S. mitropolit Bartolomeu Anania, mărturie inedită înregistrată în 1997.

Christoph Klein, *În ceasul al unsprezecelea. Predici din Transilvania,* trad. de Liliana Popa, f. ed., f. a.

Am deosebita onoare de a prezenta mediilor teologice şi clericale ortodoxe, traducerea în limba română a acestei culegeri de predici rostite de Eminenţa Sa, Prof. Dr. Dr. h. c. Christoph Klein, Episcopul Bisericii Luterane C. A. din România. Traducerea românească a acestei culegeri omiletice este prefaţată de vrednicul de pomenire Antonie, Mitropolitul Ardealului, care apreciază calitatea predicilor din volum, dar şi munca neobosită a Domnului Episcop Klein pentru păstrarea Bisericii Luterane, greu încercată după schimbările politice din 1989, nu de constrângeri exterioare, ci de masiva emigrare a propriilor credincioşi.

Acum înţelegem şi titlul lucrării, oarecum dramatic, dar în acelaşi timp dătător de speranţă. Inspirându-se din parabola neo-testamentară a lucrătorilor viei, autorul vrea să sugereze prin acest titlu că în ciuda stării lucrurilor, există totuşi încă o şansă de a face ceva pentru redresarea Bisericii Luterane.

Predicile din volum au fost rostite de către Eminenţa Sa la diferite ocazii şi în diferite parohii aflate sub oblăduirea sa; toate însă surprind excelent atmosfera pe care episcopul a găsit-o în rândul credincioşilor săi. Episcopul explică mai întâi pericopele biblice într-un mod simplu, însă o simplitate care trădează profunzimea teologică şi cultura solidă a predicatorului.

Tema la care Domnul Episcop revine mereu este aceea a viitorului Bisericii Evanghelice din Luterane C. A. din România. Ea este privită sub multiple aspecte. Din toate predicile însă transpare speranţa păstorului în redresarea turmei, chiar dacă unele cuvântări au şi aspect dramatic. De un profund realism, Domnul Episcop este conştient că această redresare poate avea loc numai cu ajutorul lui Dumnzeu şi prin munca neobosită a preoţilor şi credincioşilor confesiunii Excelenţei Sale.

În acest sens mi se pare emblematică una din pildele rostite de Episcop la Şemlac la 7 aprilie 1991, pe care o redau în cele ce urmează: *„Există o poveste cu un înţeles foarte profund, despre un tânăr care, în vis, pătrunde într-o prăvălie. La tejghea se află un înger. Omul îl întreabă răstit: «Ce vindeţi, domnule?» Îngerul răspunde prietenos: «Orice doriţi!» Auzind acestea, omul începe să enumere: «Atunci aş dori să se termine odată cu războaiele, aş dori ca oamenii sărmani şi amărâţi s-o ducă mai bine, aş vrea ca toate necazurile să ia sfârşit, să fie dragoste şi înţelegere între toţi oamenii». Când încercă să continue, îngerul îl întrerupe: «Scuzaţi, domnule, nu m-aţi înţeles. Noi nu vindem roade, noi vindem doar seminţe»"* (p. 179). Aşadar omul primeşte seminţele lucrurilor de la Dumnezeu, însă ele dau rod numai prin munca omului.

Prefaţatorul lucrării consideră această culegere de predici *„un auxiliar preţios"* pentru literatura omiletică românească. Aş merge mai departe, spunând că preoţii noştri ar putea folosi această lucrare ca şi izvor omiletic în ce priveşte explicarea pericopelor biblice, dar şi ca inspiraţie pentru problema emigrării, cu care se confruntă şi Biserica noastră.

Un ultim aspect aş dori să mai subliniez. Peste ani, nimeni din cei care se vor ocupa de istoria saşilor din Transilvania nu va putea ignora aceste predici, care se vor constitui într-un izvor istoric preţios.

Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU

Jean Delumeau, *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mâine*, trad. de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, 2006, 237 p.

Ultima carte tradusă în limba română a teologului catolic francez se înscrie în categoria lucrărilor preocupate de soarta creştinismului de azi, dar mai ales a celor care încearcă găsirea unui răspuns la tulburătoarea întrebare: *cum va arăta creştinismul mâine?*

Primele două capitole încearcă realizarea unei treceri în revistă a situaţiei creştinismului actual. Statisticilor îngrijorătoare din unele ţări vest-europene, autorul le opune proporţia celor care spun că „încep să creadă", al căror număr s-a triplat în ultimii zece ani, dar şi procentul covârşitor şi neschimbat de 52 de ani al celor ce cred în Dumnezeu în Statele Unite (96 % în 1966 şi 1952). Este o certitudine că astăzi lumea are nevoie de o „nouă evanghelizare". Pe de altă parte însă, o analiză mai atentă a trecutului ne-ar convinge de faptul că în societatea europeană veche, creştinătate şi creştinare nu erau perfect sinonime. Lipsa libertăţii religioase care a dominat Europa de Vest vreme de secole nu trebuie să ne ducă la ideea că am avut de-a face cu o societate eminamente creştină. Prin urmare „nu avem de ce să regretăm defuncta creştinătate triumfătoare."

Sunt reliefate apoi două tendinţe ale creştinismului de azi: 1. Continua lui fărâmiţare (dacă în 1990 erau 1880 de confesiuni creştine, azi numărul lor este de 33800) şi 2. Se pare că viitorul creştinismului se va juca în Asia, Africa şi America Latină, nu în Europa. Nu ar fi pentru prima dată, căci în primul său mileniu de istorie, creştinismul era dominant în Asia Mică şi Africa de Nord, regiuni pe care, din multiple motive, le-a pierdut aproape complet.

Capitolele III-IV pun sub semnul întrebării pertinenţa ştiinţifică a respingerii transcendenţei, exprimată cu vigoare sporită de neopozitivismul actual. În opinia autorului, astăzi trăim semnele reconcilierii dintre ştiinţă şi Biserică. Un astfel de semn a fost reabilitarea, în 1992, de către papa Ioan Paul al II-lea, a lui Galilei. În opinia lui Delumeau „opoziţia dintre ştiinţă şi religie nu are – sau nu mai are – astăzi nici o raţiune de a fi" (p. 53).

Capitolele V-VI sunt destinate unei abordări personale a problemelor interne ale creştinismului. Cu deosebit curaj, autorul respinge doctrina păcatului strămoşesc formulată de Fericitul Augustin, considerând-o ca nefondată biblic, mai ales neo-testamentar. Consideră că acestă doctrină este responsabilă pentru perceperea negativistă a lumii. Consecvent, autorul respinge ca „nesatisfăcătoare" explicaţia augustiniană cu privire la prezenţa răului în lume. Augustin leagă condiţia nefericită a omului, de păcatul săvârşit în paradis (p. 108). Delumeau se simte atras în schimb de poziţiile lui Teofil al Antiohiei şi a Sfântului Irineu al Lyonului – considerate ca „reflectare fidelă a doctrinei predate şi transmise de Biserică în jurul anului 180" – care nu privesc cu melancolie spre paradisul pierdut, ci au fost stăpâniţi de încrederea că omul, prin Hristos, poate ajunge la „vederea lui Dumnezeu". Negativiştilor de azi el le răspune: „Bunătatea este prezentă în lume. Trebuie doar să învăţăm să o vedem" (p. 127).

Capitolele VII-VIII formează partea „ecumenică" a lucrării. După Delumeau, creştinii, dacă cred cu adevărat că Întruparea lui Hristos a fost un act unic în istorie, atunci ar trebui să considere ca „absurdă şi scandaloasă" dezbinarea dintre ei (p. 149). După o analiză

scurtă a situației ecumenicității de azi, Delumeau critică efectele negative ale documentului publicat de Congregația Romană pentru Doctrina Credinței la sfârșitul anului 2000 *Dominus Iesus. Notă cu privire la expresia „Biserici surori"* care refuza Bisericilor protestante și Bisericii Ortodoxe statutul de „Biserici surori".

Delumeau critică fără menajamente crentralismul roman, văzând în el o piedică în calea ecumenismului: „... nu numai crearea unor structuri care să-i asocieze pe credincioși la deciziile magisteriului catolic, ci și o colegialitate sporită la nivelul superior al ierarhiei și o mai mare autonomie a Bisericilor locale, însoțită de trecerea Curiei pe planul doi, constituie condiții prealabile indispensabile pentru dialogul ecumenic. Căci acesta se lovește în primul rând de centralismul roman și de puterea enormă a papei «parohul întregii lumi», cum se spune uneori, care nu sunt echilibrate de nici o contrapondere" (p. 153).

În ce privește viitorul mișcării ecumenice, Delumeau scrie: „În orice caz, un lucru mi se pare clar: ecumenismul nu se va realiza printr-o întoarcere a «rătăciților» la sânul Bisericii romane, ci printr-o «reunificare» în cadrul unei noi sinteze ce va restabili armonia între «Bisericile surori». Îmi doresc ca un papă, care nu va fi nici episcopul, nici parohul lumii, să fie purtătorul de cuvânt și garantul acestei unități regăsite" (p. 167).

Capitolul IX face un pas mai departe vorbind de dialogul inter-religios. În contextul actual al globalizării galopante, este necesar să observăm atât apropierile cât și deosebirile dintre religiile lumii. Există deosebiri esențiale în puncte importante precum este mântuirea. Aceste diferențe, este necesar să le recunoaștem cu toată sinceritatea, dar fără agresivitate și fără complexe de superioritate. Dialogul inter-religios are, în opinia autorului, meritul teologic de a ne ajuta să eliminăm anumite doctrine cărora de-a lungul vremii le-am dat prea mare importanță. Ca exemplu este oferită doctrina păcatului strămoșesc, absentă din iudaism, islam și religiile Asiei. Deși dialogul inter-religios se află abia la început, a realizat marele pas că astăzi „suntem departe de formula peremptoric prezentă de-a lungul secolelor în atâtea și atâtea catehisme – „în afara Bisericii nu există mântuire" (p. 185). Astăzi ne afăm în stadiul explicării formulei „Duhul suflă unde vrea."

Ultimele două capitole se străduiesc să deschidă căi pentru creștinismul de mâine și subliniază originalitatea și permanența mesajului religios la originea căruia stă Iisus. Delumeau privește cu speranță spre mondializare, văzând în ea, împreună cu alți autori (la această opinie subscriu și eu) o mare șansă pentru creștinism, astăzi conturându-se din nou condițiile oferite de Imperiul Roman creștinismului primar. Delumeau vede mișcările harismatice ca o speranță a creștinătății actuale. După el, o necesitate absolută ar fi abordarea de către creștini a temelor iubire, speranță, responnsabilitate în locul temelor judecată, pedeapsă, iad, atât de mult folosite în trecut.

Cartea lui Delumeau oferă nu numai o lectură deosebit de plăcută ci și accesul la o serie de informații noi pentru majoritatea cititorilor români. Este folosit mai degrabă un stil jurnalistic decât unul de tratat teologic. Informațiile, chiar dacă nu originale, oferă cititorului prin sinteza lor, posibilitatea formării unei imagini de ansamblu în primul rând asupra creștinătății apusene. Noutatea ideilor exprimate, pe care nu am reușit să le schițăm mai sus, nu ar trebui să surprindă pe cititor. Cartea are o vivacitate care ne aduce aminte că Delumeau este, printre altele, patrolog.

Prep. Dr. DANIEL BUDA

Nicolae Bocşan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, *Andrei Şaguna. Corespondenţa I/1*, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2005, 568 p.

Publicarea unui volum cu o tematică aparte, cum este cea a corespondenţei, solicită din partea cititorului o altfel de atenţie decât cea obişnuită. Aceasta deoarece prin parcurgerea paginilor unui astfel de volum, informaţia este nu numai vastă, ci şi diferită, îmbrăţişând domenii variate, uneori contradictorii, în percepţia de astăzi, dar, în deplină concordanţă cu oamenii şi evenimentele perioadei de studiu.

A apărut la Editura Universitară Clujeană o carte nouă, nu neapărat prin tematica propusă, cea a corespondenţei, care a mai fost folosită, ci prin complexitatea sa iniţială, dar mai ales prin vastitatea propusă. Aceasta din două motive. Unul dintre ele este cel al personalităţii, a cărui corespondenţă este tratată, anume mitropolitul de vrednică pomenire Andrei Şaguna. Celălalt motiv, la fel de bine conturat, este al perioadei istorice la care autorii fac referire, perioadă în care naţionalul şi spiritualul constituiau o formă comună de apărare a unei identităţi, cea română.

Autorii acestui volum evidenţiază încă de la început **motivul** pentru care şi-au oprit atenţia asupra activităţii ierarhului transilvănean. Astfel, acest prim volum din seria corespondenţei arhiereului Andrei Şaguna, este perceput ca o datorie faţă de cel care a reprezentat o epocă în istoria românilor transilvăneni, la împlinirea a 140 de ani, de la ridicarea scaunului arhieresc de la Sibiu, la rang mitropolitan. Se evidenţiază că biografia lui Şaguna s-a confundat cu istoria Transilvaniei, iar corespondenţa acestuia oferă istoricului şi un temei al interpretărilor, un orizont al conexiunilor cu alte surse, desigur istorice, astfel încât scrisoarea devine un izvor subiectiv, ca orice sursă narativă. Desigur, această sursă oferă o informaţie pentru un moment dat, un moment în care istoricul trebuie să plaseze faptul respectiv, deoarece scrisoarea are şi menirea de a transmite, pe lângă informaţia istorică şi o stare de spirit, de caracter, poate dezvălui o personalitate sau pur şi simplu, gândurile unui om într-o anumită stare fizică şi emoţională, într-un climat politic sau în momente de reculegere.

Memorabile sunt în acest sens cuvintele adresate de Andrei Şaguna, lui Nifon, mitropolitul Ţării Româneşti, cuvinte care pot constitui un preambul pentru tema de faţă. *„În dorinţa... de a vedea biserica noastră dreptcredincioasă...înflorită...am socotit totdeauna că mijlocul cel mai priincios pentru ajungerea acestui scop sfânt este coînţelegerea căpeteniilor acestei biserici. Acesta a fost motivul care m-a îndemnat a cerca de mai multe ori ca, cu toate neînţelesnirile ce se află în privinţa comunicaţiei noastre, să mă apropiu de Înalt Prea Sfinţia Voastră".*

În ceea ce priveşte **tema** tratată, corespondenţa ne înfăţişează ierarhul şi omul politic, teologul, administratorul, editorul, canonistul şi multe alte ipostaze ale vieţii lui Andrei Şaguna, dar şi relaţiile sale cu personalităţile timpului, cu lumea care l-a înconjurat. Corespondenţa şaguniană ne dezvăluie modelul de conducător bisericesc tipic pentru Europa Centrală şi de sud-est, ce şi-a asumat în mod conştient şi responsabil conducerea poporului şi a bisericii încredinţate spre păstorire. Se încheie, astfel, cu el vechea perioadă a conducătorului bisericesc şi a liderului naţional, calităţi ce s-au suprapus atâta timp, la românii din Transilvania, în pragul epocii moderne.

Se poate desigur evidenţia şi o **tematică** a acestui prim volum de expediţie şi recepţie. Este vorba de un prim volum al corespondenţei cu înaltul cler al vremii, care însă nu epuizează toate documentele ce pot fi integrate acestei categorii. Aceasta deoarece se are în vedere şi o parte a doua, corespondenţa cu înaltul cler sârbesc.

Pentru o mai bună coordonare a activităţii începute, autorii au încercat şi o coroborare a informaţiei deja existente, cu cea specifică unui astfel de volum, munca de arhivă. Astfel, **materialul** prelucrat a fost bazat în primul rând pe scrisorile păstrate în arhivă. Autorii au preluat şi pe cele publicate în diferite reviste sau lucrări, pentru a da o imagine mai apropiată de realitate a raporturilor ierarhului transilvănean cu contemporanii. Desigur, legăturile epistolare a lui Şaguna sunt greu de estimat, după cum menţionau şi autorii volumului de faţă, în stadiul actual al cercetărilor. De aceea s-a încercat, acolo unde a fost posibil, alăturarea scrisorii trimise şi a celei primite în ordinea lor cronologică, într-o anumită perioadă.

Autorii amintesc şi unele lipsuri, descoperite în urma cercetărilor făcute. Este surprinzătoare absenţa scrisorilor adresate episcopului Ioan Popasu sau vicarului Nicolae Popea, unii dintre cei mai apropiaţi colaboratori ai lui Şaguna.

Organizarea corespondenţei s-a făcut pe provinciile istorice şi instituţiile bisericeşti din aceste provincii. Acest volum cuprinde scrisori primite sau trimise înaltului cler din Principatele dunărene şi din Imperiul austriac, mai puţin cel sârbesc. Corespondenţa cu episcopii sârbi va forma, după cum aminteam, subiectul altui volum. Tematica corespondenţelor purtate este vastă. Andrei Şaguna a purtat corespondenţe cu cu mitropoliţi, episcopi, vicari, cu diferite consistorii şi, în mod excepţional, cu câte un arhimandrit sau protopop care a intermediat raporturile ecleziastice ale Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu bisericile din alte provincii. Aşa se explică corespondenţa cu Neonil, care a inaugurat legăturile lui Andrei Şaguna cu Moldova, sau cu Meletie Drăghici, care a intermediat relaţiile cu episcopia ortodoxă a Timişorii. S-au publicat şi câteva scrisori sau documente care nu aparţin clerului, pentru a se putea înţelege şi explica din alte scrisori, pasaje din acestea, contextul timpului şi aspiraţiile personalităţilor de atunci.

Cele 297 de scrisori, **numărul** cuprins în prezentul volum, au fost adresate altor ierarhi, reprezentanţilor acestora sau unor instituţii ecleziastice din apropierea ierarhilor. Ele au vizat: 1. Ierarhia ortodoxă română din Transilvania şi Banat – 99 de scrisori. La rândul lor acestea pot fi împărţite pe episcopii: Episcopia Aradului 48 de scrisori, Episcopia Caransebeşului 10 scrisori, Episcopia ortodoxă a Transilvaniei 25 de scrisori, dar şi un număr de 16 scrisori adresate protopopiatul ortodox Timişoara. 2. Ierarhia ortodoxă din Moldova 37 de scrisori, 3. Ierarhia ortodoxă din Ţara Românească 26 de scrisori, 4. Episcopia Bucovinei – o corespondenţă ce însumează 19 scrisori, 5. Ierarhia greco-catolică, care este pe departe cea mai masivă în corespondenţă cu un număr 116 de scrisori.

Toate aceste scrisori primite sau expediate ne dezvăluie faptul că Andrei Şaguna a fost un militant, un formator şi îndrumător de opinie, om de cultură şi publicist, dar mai ales a fost un arhiereu ortodox, şi, din această perspectivă, trebuie percepută corespondenţa sa. Scrisorile acoperă o problematică diversă, eterogenă, relevă preocupări, decizii, iniţiative, probleme foarte diferite cu care s-a confruntat.

Din paginile corespondenţei sale se poate observa că mitropolitul transilvănean a fost partizanul bisericilor naţionale, autonome, cu o ierarhie naţională, legată prin toată formele de credincioşi, de instituţiile adiacente bisericii şi naţiunii. Fără a identifica naţiune cu confesiunea, Andrei Şaguna a definit cadrul naţional cel mai propice pentru a uni prin multiple legături biserica de credincioşi, de a realiza solidaritatea confesională şi pe cea naţională în condiţiile biconfesionalismului, când identitatea confesională a fost mult timp un obstacol în calea solidarităţii naţionale.

Referindu-ne în mod exclusiv la începuturile corespondenţei sale, vom vedea că dintre episcopiile ortodoxe aflate sub jurisdicţia Carlovițului, Episcopia Aradului i-a fost cea mai apropiată şi pentru faptul că se afla în vecinătatea eparhiei sale. Până în 1850 a avut schimburi regulate cu Gherasim Raţ, prin care cerea părerea acestuia în probleme de natură politică şi bisericească. Corespondenţa dintre ei avea şi un motiv, anume stimularea de către Şaguna a lui Gherasim Raţ, în vederea alăturării pentru campania de autonomie naţională şi bisericească, pentru separarea ierarhică de Biserica sârbă, pentru restaurarea mitropoliei româneşti. Remarcabil este şi faptul că această corespondenţă nu a vizat numai pe episcopul Gherasim Raţ, ci şi pe urmaşul acestuia la scaunul arhieresc, Procopie Ivacinovici. Cu cel din urmă corespondenţa a avut până în anul 1860 mai mult un caracter protocolar, mai ales în jurul cărţilor bisericeşti tipărite la Sibiu şi difuzate în eparhia arădeană, pentru ca după anul 1864 să se încadreze în marca specifică a raportului dintre mitropolit şi episcopul sufragan, şi deci, implicit, a problemelor implicate de acest raport.

Corespondenţa cu episcopia nou înfiinţată, cea a Caransebeşului, este cea mai săracă, mai ales că în ambele arhive lipseşte aproape cu desăvârşire legătura epistolară cu Ioan Popasu. Nu trebuiesc însă uitate legăturile epistolare cu biserica românească din Banat, mai ales până la restaurarea mitropoliei ortodoxe. Unul dintre oamenii lui de încredere, pe care l-a cunoscut înainte de 1848, a fost Meletie Drăghici, protopopul Timişorii. Tematica acestei corespondenţe, s-a întins pe o perioadă relativ lungă, 1854-1866, şi ilustrează politica episcopului de la Sibiu faţă de ortodocşii români din Banat, problemele lor, tensiunile dintre clerul românesc şi ierarhia sârbă.

A avut corespondenţe cu arhiereii contemporani din Ţara Românească şi Moldova. Astfel, privitor la Ţara Românească, cele mai multe dintre acestea fiind cu episcopul Calinic de la Râmnic, corespondenţă purtată prin intermediul ofiţerilor români de la graniţa cu Transilvania, evitându-se astfel cenzura. Apoi, tot pe această linie, menţionăm regularitatea corespondenţei cu dieceza vâlceană, cu subiecte uneori de interes teologic, cum a fost cel al tipării Bibliei, sau de interes general, cel al schimbului de cărţi bisericeşti destinate vânzării. Legături epistolare a avut şi cu episcopul Filotei al Buzăului începând cu august 1854, dar şi cu Dionisie Romano. Începând cu anul 1856 a încercat Andrei Şaguna să intre în legătură cu mitropolitul Nifon al Ungro-Vlahiei, fără nici un rezultat la acea dată, pentru ca să revină în acest sens în anii 1861, respectiv 1862.

În privinţa corespondenţei cu Moldova un loc important este dedicat schimbului de scrisori cu arhimadritul Neonil de la mânăstirea Neamţ, corespondenţă înlesnită de boierul Costache Hurmuzachi, având ca problemă de fond cărţile bisericeşti. Apoi, între 1860-1863, corespondenţa cu Neofit şi Filaret Scriban. Interesantă este mai ales corespondenţa cu Neofit Scriban, mai ales în contextul măsurilor reformatoare din România, promulgate în timpul lui Alexandru Ioan Cuza. Referindu-ne la Biserica din Moldova, menţionăm corespondenţa cu Calinic Miclescu al Moldovei.

Corespondenţa cu ierarhii din Principate nu trebuie să ne surprindă, deoarece Andrei Şaguna a văzut Biserica ortodoxă din Transilvania ca o parte componentă a Bisericii Ortodoxe Române, care era un tot unitar, indiferent de graniţele impuse de contextul politic şi social.

Cele 19 scrisori schimbate cu Episcopia Bucovinei sunt destinate lui Eugeniu Hacman şi au început în 1849, pentru a se încheia la începutul epocii liberale. Ele priveau reglementarea raporturilor ierarhice între Biserica sârbă şi cea română, pentru că mai ales începând cu 1861 tema să fie cea a organizării ierarhiei române din Austria, coordonată de o mitropolie.

În schimb, corespondenţa cu ierarhia greco-catolică are ponderea cea mai mare din acest volum, fiind identificate, până în actualul stadiu al cercetărilor, 115 scrisori schimbate. Conţinutul este variat şi se referă la probleme de ordin naţional şi politic, nelipsind însă nici disputele confesionale, atât la nivel central, cât şi la cel local. Dacă ne oprim atenţia asupra acestei corespondenţe, putem menţiona că cele mai multe dintre scrisori au fost schimbate între Andrei Şaguna şi Alexandru Sterca Şuluţiu. Astfel, între 1860-1865 tema centrală a fost cea a mişcării româneşti în spiritul solidarităţii naţionale, între 1865-1867 avem o polemică virulentă (desfăşurată mai ales în paginile „Telegraful Român", „Gazeta Transilvaniei" şi „Concordia"), ca ulterior corespondenţa să fie reluată în 1872. Acest nou moment al corespondenţei cu ierarhia greco-catolică, s-a realizat pe fondul organizării partidelor naţionale româneşti şi asumarea tacticii pasiviste, de către Partidul Naţional Român din Transilvania. A fost momentul în care Andrei Şaguna a deschis o corespondenţă cu mitropolitul Ioan Vancea, dar desigur şi cu alţi ierarhi greco-catolici aflaţi în jurisdicţia acestuia.

Se poate afirma astfel faptul, că parcurgerea în totalitate a acestei corespondenţe, cu toate formele ei de manifestare, ni-l prezintă pe Andrei Şaguna în plenitudinea personalităţii sale. Prin conţinutul lor scrisorile reflectă, după cum se poate remarca, o lumină nouă asupra unei biografii exemplare, a unei conştiinţe plină de ataşament faţă de biserica şi neamul său.

Drd. SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA

***Credinţă, istorie şi cultură la Dunărea de Jos*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2005, 590 p.**

La Editura Episcopiei Dunării de Jos a apărut o nouă carte. O carte care însăşi prin titlul ei indică o întreită perspectivă asupra conţinutului. Căci, într-adevăr, tocmai despre credinţă, istorie şi cultură este vorba în paginile acestei volum. Autorii au încercat să răspundă unei chemări, de valorificare şi revalorificare a informaţiilor istorice, unele din ele noi, altele actualizate. Chemarea acestora şi-a găsit răspuns nu numai în cadrul unui simpozion organizat la Galaţi, ci şi prin publicarea în volumul de faţă, cu binecuvântarea ierarhului Dunării de Jos, Prea Sfinţitul Casian, a cercetărilor lor.

Aminteam faptul că volumul de faţă are trei coordonate clare, astfel încât putem vorbi de studii consacrate istoriei propriu-zise a creştinismului din această parte a ţării noastre, apoi de cultura dezvoltată tocmai pe fondul acestei istorii creştine de aici, şi, nu în ultimul rând, de o credinţă statornică şi de netăgăduit în valorile creştine şi naţionale.

Primul aspect cel al istoriei este evidenţiat, pe de o parte, din perspectivă cronologică, dacă ar fi să urmărim modul de dispunere a materialelor. Astfel, prof. dr. Dan Gh. Teodor cu studiul său, *Unele precizări privind începuturile creştinismului la est şi sud de Carpaţi*, oferă o imagine de ansamblu a procesului de încreştinare a populaţiei daco-romane, insistă pe adevărul incontestabil al originii apostolice, prin Apostolii Andrei şi Filip, a creştinismului românesc, toate aceste aspecte pe baza unui material bibliografic bogat şi actual. Descoperirile arheologice, actele martirice, existenţa instanţelor ecleziastice, simbolistica creştină, toate vestigiile de factură creştine sunt evidenţiate pentru a se demonstra nu numai încreştinarea, ci şi continuitatea creştină în spaţiul românesc menţionat, cel de la est şi sud de Carpaţi.

Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu se opreşte asupra unui *Scurt istoric al Mitropoliei Proilaviei*. Evident, existenţa de aproape trei secole a unei mitropolii, cu preoţi şi credincioşi

de neam roman, dar subordonată direct Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, nu poate fi trecută cu vederea. Materialul bibliografic indicat arată o preocupare a istoricilor față de această temă. Interesante sunt punctele evidențiate care privesc, etimologia denumirii acestei mitropolii, contextul înființării ei, jurisdicția, o listă completă a ierarhilor de aici și a activităților depuse de ei, sprijinirea materială a Mitropoliei Proilaviei de către domnii din Țara Românească și Moldova.

Alte două studii privesc viața monahală din această zonă, desigur în legătură directă cu întreg monahismul românesc. Dr. Paul Păltănea arată în, *Domeniul mănăstiresc din județul Galați în secolele XV-XVII*, viața mănăstirească din județul Galați. Se insistă mai ales pe hrisoavele de danie către mănăstiri a diferitelor sate, moșii, pământ arabil, iazuri, dar și pe actele ce privesc rezolvarea diferitelor conflicte de către domnitorii țării. În aceeași linie, a vieții monahale, se înscrie și studiul lui Daniil Oltean, *Repere ale istoriei vieții mănăstirești în Eparhia Dunării de Jos*. Se evidențiază, după acum se arată și în titlul, în special monahismul din cele două județe, ce alcătuiesc în prezent Episcopia Dunării de Jos. O trecere în revistă a întemeierii monahismului românesc este continuată de prezentarea celor mai importante mănăstiri și schituri din eparhiei, catalogate însă în funcție de județ, pentru o mai bună împărțire a materialului. De menționat că această prezentare a vieții mănăstirești este realizată cronologic, începând cu secolul al XV-lea și până în prezent. Acest tablou al mănăstirilor este întregit de prezentarea personalităților din monahismul nord-dunărean.

Cel mai solid studiu, din punct de vedere al întinderii și conținutului, aparține lui Pr. Eugen Drăgoi. Aspectele urmărite în *Sfântul Atanasie Patelarie, patriarhul Constantinopolului*, privesc în cea mai mare măsură Istoria universală. Nu trebuie uitat însă, și se insistă în această direcție, că acest ierarh a fost apreciat în chip deosebit și de voievodul moldovean Vasile Lupu, fiind strâns legat și de orașul Galați și eparhia Dunării de Jos. De aici și interesul manifestat de unii cercetători români pentru viața și activitatea marelui patriarh de mai târziu, mai ales că numele său este legat și de viața culturală a Țării Românești și a Moldovei, în calitate de profesor și traducător. Nu trebuie uitată nici găzduirea oferită fie de Vasile Lupu, fie de mănăstirea lui Păun Vameșul de lângă Iași, după prima perioadă de păstorire în scaunul patriarhal. Tot de la Vasile Lupu primește o biserică și mănăstirea Sfântul Nicolae la Galați, de unde directa legătură cu zona Dunării de Jos, unde a petrecut o perioadă de 12 ani.

Privitor la dezvoltarea culturii bisericești, dar și sprijinul acordat culturii laice remarcăm studiile: 1. Prof. dr. Ionel Cândea, *Cărți grecești tipărite la Veneția, ce au apărut la Mitropolia Proilaviei (Brăilei)*, o excelentă trecere în revistă a câtorva tipărituri aparținând acestei mitropolii, aflate în inventarul actual al bisericii cu hramul Înălțarea Domnului, din Brăila. De remarcat nu numai importanța acestor tipărituri ci și însemnările marginale de pe paginile acestora, cu informații de ordin istoric. 2. Cercet. dr. Florin Marinescu și Conf. dr. Petronel Zahariuc, *Câteva documente privitoare la mănăstiri din Galați păstrate în arhiva Mănăstirii Sfântul Pavel de la Muntele Athos*. Cercetarea arhivei mănăstirii Sfântul Pavel de la Muntele Athos a scos la lumină, informații noi despre existența a două mănăstiri din orașul Galați, cu hramul Sfântul Dimitrie, respectiv Sfântul Ioan Botezătorul. Cele 10 documente, prezentate ca anexe, oferă o imagine a evoluției celor două mănăstiri, de la întemeiere până la închinare. 3. Prin studiul, *O istorie a învățământului bisericesc la Dunărea de Jos*, Pr. drd. Lucian Petroaie oferă o imagine a evoluției învățământului teologic din spațiul eparhiei Dunării de Jos. Prezentarea etapelor distincte de formare și consolidare a învățământului reliefează interesul manifestat de Biserică în acest sens, desigur pe fondul

condiţiilor socio-politice ale vremii. Evoluţia de la şcolile ţinutale până la şcolile de cântăreţi, seminarii şi facultate, au avut o întindere în timp, dar un singur scop: propăşirea culturală. Iar dacă Seminarul de la Galaţi a fost închis în 1893, în 1903 se deschidea o Şcoală de cântăreţi în acelaşi oraş, mutată în 1930 la mănăstirea Cocoş, deşi în 1908 seminarul îşi reia activitatea. Acesta din urmă a funcţionat până în 1948. Au existat, ne indică autorul pe baza materialului bibliografic, şi alte şcoli, coordonate de către Biserică, unele în oraş, cum erau cele de la Tecuci şi Galaţi, altele la mănăstiri, ca cele de la Adam, Buciumeni. După 1989 situaţia se schimbă total. Biserica îşi poate manifesta liber intenţiile şi pune în practică misiunea. De aceea nu trebuie să surprindă redeschiderea Seminarului în 1990, a Şcolii de cântăreţi, din acelaşi an, a unor secţii teologice în Universitatea „Dunărea de Jos", din 1991. Aşadar, învăţământul era şi este prezent în această eparhie nord-dunăreană.

Ca fundament al istoriei şi culturii creştine din această parte a ţării stă credinţa. În acest sens subliniem studiile semnate de Gelu Aron, *Repere ale activităţii filantropice în istoria Episcopiei Dunării de Jos*, respectiv de către Pr. Costel Dumbravă şi Lect. drd. George Enache, *Ierarhi, preoţi, monahi, monahii şi teologi de la Dunărea de Jos, victime ale represiunii comuniste*.

Evident că primul studiu ilustrează modul concret de manifestarea a credinţei creştine impregnate de iubire, filantropoia. De menţionat faptul că punctul de plecare al acestui studiu este constituit de expunerea formelor incipiente de întrajutorare, păstrate în arhiva episcopiei, dar şi a modului concret de utilizare a fondurilor astfel obţinute. Sunt amintite înfiinţarea unor societăţi de întrajutorare, cum este societatea „Solidaritatea" înfiinţată în 1908, intenţia ridicării unui Azil pentru văduve şi orfani în perioada premergătoare Primului război mondial, implicarea ierarhilor în diferite campanii de întrajutorare pentru combaterea unor boli. În aceeaşi linie se înscria şi internatul de fete, care primeau ajutor material şi o pregătire culturală. Apogeul este atins de perioada contemporană, mai ales după 1997, când Biserica îşi extinde sfera de influenţă filantropică, fiind prezentă în toate instituţiile, unde în perioada comunistă accesul îi era interzis (cantine sociale, cabinete medicale, grădiniţe parohiale, centre de asistenţă medicală).

Iar dacă primul studiu exemplifica filantropia, ca o dovadă vie a credinţei, cel de al doilea este dedicat martirilor credinţei din perioada comunistă. Este vorba de preoţi, ierarhi, monahi şi monahii, care au avut de îndurat opresiunile regimului totalitar ateu datorită trăirii lor profund creştine, pe fondul materialismului ştiinţific promovat de către sistemul politic. Alături de categoriile amintite, autorii studiului se opresc şi asupra seminariştilor, studenţilor teologi şi simplilor credincioşi care au trecut prin închisorile comuniste. Lista oferită cititorilor, cu informaţii biografice şi ale activităţii persoanei în cauză, a locului şi a perioadei de detenţie, este realizată pe mai multe grupe: pentru preoţii şi diaconii din judeţele Galaţi şi Brăila, în număr de 80, pentru monahii şi monahiile din aceleaşi judeţe 76, pentru studenţii şi elevii teologi din judeţele amintite, în număr de 7. Nu sunt uitaţi nici aceea care au activat în alte eparhii, sau care activând în alte eparhii au trecut prin locuri de detenţie din judeţele Galaţi şi Brăila.

Iată, aşadar, credinţa, istoria şi cultura de la Dunărea de Jos. Este expusă pe larg, pentru publicul cititor, ca şi acesta să aibă cunoştinţă de adevăr. Iar prin acest adevăr să fie deschis pentru fiecare drumul către credinţa, istoria şi cultura creştină.

Drd. SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA

George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* ; trad. Florin Caragea și Gabriel Mândrilă; Editura Platytera, București, 2005, 431 p.

Această lucrare constituie o colecție de studii scrise de unul dintre cel mai iluștrii reprezentanți ai diasporei ruse din secolul XX, celebrul patrolog, istoric, slavist, teolog și ecumenist, protopresbiterul Georges Florovsky (1893-1979), cel care și-a dedicat cea mai mare parte din viața și opera sa promovării așa-numitei mișcări de „renaștere neo-patristică". Coordonatele după care trebuia să se realizeze acest program teologic au fost formulate chiar de G. Florovsky însuși la primul Congres al Facultăților de Teologie, susținut la Atena, în anul 1936. Aici, în special în incitantul referat *Patristica și teologia modernă*, el a subliniat importanța „elenismului creștin" (asupra acestui termen și a semnificației sale vom reveni în cele ce urmează) ca o dimensiune esențială și perenă a Bisericii, precum și necesitatea reîntoarcerii la Sfinții Părinți, a regăsirii „duhului" patristic în teologia contemporană.

Viziunea unificatoare a sintezei teologice neo-patristice, deopotrivă liturgică, dogmatică și spiritual-mistică, este evidentă și în cele nouăsprezece studii cuprinse în această carte; ele au ca subiect Revelația divină, exprimată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție (studiile „Revelație și interpretare", „Mintea scripturală pierdută", „Funcția tradiției în Biserica primară", „Autoritatea vechilor sinoade și a tradițiilor Părinților", „Revelația, filosofia și teologia", „Sfântul Grigorie Palama și Tradiția Părinților"), antropologia și demonologia („Creație și creaturalitate", „Nemurirea sufletului", „Răul"), mariologia („Pururea Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu"), monahismul („Idealul ascetic și Noul Testament"), eshatologia („Lucrurile de pe urmă și evenimentele ultime"), eclesiologia („Catholicitatea Bisericii", „Taina Cincizecimii", „Limitele Bisericii"), inclusiv delicata problematică a raportului dintre creștinism și cultură („Credință și cultură", „Antinomii ale Istoriei Creștine: Imperiul și Pustia", „Creștinism și Civilizație", „Problema Socială în Biserica Ortodoxă Răsăriteană").

Din ansamblul acestor teme centrale ale teologiei, ne referim doar la viziunea eclesiologică a Păr. Florovsky, una dintre cele mai impresionante în teologia ortodoxă a secolului XX, chiar cea „neopatristică", și ar fi interesant de făcut o comparație cu învățătura despre Biserică la ceilalți mari reprezentanți ai acestui curent: D. Stăniloae, I. Popovici, sau Vl. Lossky. În orice caz, intuițiile sale au avut un mare impact, ele regăsindu-se dezvoltate la teologi precum Al. Schmemann și I. Zizioulas.

După teologul rus, Biserica este Trupul lui Hristos, „lucrarea Sa pe pământ", în care se săvârșește „îndumnezeirea" firii omenești („mântuirea este Biserica"). În calitatea ei de organism viu (Efes. 2, 16), Biserica „crește" (Col. 2, 19) în unitatea Duhului, după chipul unității Preasfintei Treimi, devenind „catolică" sau „sobornicească" – un termen care nu are o accepțiune cantitativă sau geografică, de universalitate exterioară. Este vorba, așa cum au demonstrat Sf. Ignatie al Antiohiei sau Chiril al Ierusalimului, de o însușire internă a Bisericii, de desăvârșirea ei în Duhul, Cel care asigură „adunarea laolaltă a tuturor într-o comuniune" (*mysterion tes synakseos* sau *ekklesia*). „Biserica este catolică pentru că este unicul Trup al lui Hristos, este unire în Hristos, unitate în Sfântul Duh –, iar această unitate este cea mai înaltă plenitudine și bogăție." (p. 53)

Deși Florovsky declară că eclesiologia nu reprezintă altceva decât un capitol al hristologiei, el vorbește și despre aspectul pnevmatologic al Bisericii, despre „transfigurarea personalității" sub lucrarea Duhului (I Cor. 12, 13). Folosindu-se imaginea Bisericii ca un turn clădit din pietre – credincioșii – din *Păstorul lui Herma*, se trage concluzia că sobornicitatea nu presupune dizolvarea personalității (colectivism), ci transfigurarea ei,

căci prin lepădarea de sine „cuprindem multitudinea înlăuntrul propriului sine", îi conținem pe cei mulți înlăuntrul eu-lui nostru (p. 55).

După ce se referă la legătura intimă dintre Scriptură, Tradiție și Biserică, la prezența deplină a lui Hristos în Euharistie (o idee preluată, cu toate implicațiile sale posibile sau reale, în „eclesiologia euharistică" viitoare), și demontează valabilitatea universală a canonului vincențian, Păr. Florovsky analizează delicata relație dintre libertate și autoritate în Biserică, adică dintre ierarhie și popor. Convingerea generală este că „păzitorul" Tradiției este întregul popor, i.e. Trupul lui Hristos, fără ca astfel să se limiteze importanța și rolul autorității învățătorești a ierarhiei, primită de la Însuși Marele Preot, Iisus Hristos, în Taina Hirotoniei. La rândul său, însă, episcopul „trebuie să cuprindă Biserica în lăuntrul său"; să nu vorbească de la sine, ci în numele Bisericii (*ex consensu ecclesiae*). Credincioșii au datoria de a se supune ierarhiei, dar „datoria supunerii încetează atunci când episcopul se abate de la norma catholică", moment în care „ oamenii au dreptul de a-l învinui și chiar de a-i determina depunerea" (vezi p. 66-67).

Dar care este izvorul succesiunii apostolice, actul de întemeiere al Bisericii, cu întreaga ei structură și organizare? Este vorba desigur, despre „Taina Cinzecimii". Pogorârea Duhului Sfânt se realizează o dată pentru totdeauna, de unde rezultă că „a trăi în Biserică implică o participare la Cincizecime" (p. 241; alți teologi ortodocși, ca Păr. I. Popovici, vor exprima aceeași idee prin expresia „Cincizecime continuă"). Structura de susținere a Bisericii, temelia ei deopotrivă mistică și canonică, este reprezentată de succesiunea apostolică în cler și în special în episcop. Această convingere, preluată și ea de reprezentanți ai „eclesiologiei euharistice" (I. Zizioulas), îl face pe Florovsky să utilizeze descrieri ale episcopului ce pot părea oarecum exagerate, de genul: „el este o icoană vie a lui Dumnezeu pe pământ", „el este izvorul preabogat al tuturor tainelor Bisericii Sobornicești." (vezi p. 243) Și totuși, imediat el adaugă că Duhul Sfânt S-a pogorât asupra tuturor, nu doar a celor Doisprezece Apostoli, ceea ce demonstrează că „preoția a fost întemeiată înlăuntrul sobornicității Bisericii" și că „episcopul trebuie să rămână în Biserică, și Biserica în episcop" (p. 244). Chiar dacă „puterea de a învăța" (*potestas magisterii*) o primește ierarhia nu din partea membrilor Bisericii, ci de la Duhul Sfânt, ca o „harismă a adevărului"(*charisma veritatis certum*), ea nu constituie în Biserică un „corp învățătoresc" auto-suficient și complet. „Ierarhia învață astfel într-un mod sobornicesc doar atunci când ține și conține cu adevărat Biserica în ea însăși. Fiecare Biserică locală are dreptul la o «voce învățătorească» numai în persoana episcopului său, fapt care, oricum, nu exclude dreptul la libertatea de opinie. Pe de altă parte, episcopul are de asemenea «puterea de a învăța» numai în Biserică, dar în sobornicitatea concretă a poporului și turmei sale" (p. 247). Și iarăși, într-o anexă explicativă a acestui studiu „ecumenic" (a fost publicat inițial în *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, 1954): „ [...] puterea ierarhiei nu presupune că adevărul [...] este descoperit în mod automat episcopului, prin puterea hirotoniei și demnității sale, ori că poate să-l descopere fără consultarea și comuniunea cu acea Biserică, în afara căreia el își pierde toată «puterea», general vorbind. Oricum, lui și numai lui îi este dat dreptul de a vorbi într-un mod Sobornicesc (Catholic). Nu este doar un drept sau privilegiu canonic; este strâns legat de faptul că episcopul ca atare este un centru mistic al turmei sale, pe care o unește în sine în unitatea frăției sacramentale" (p. 251).

În aceeași notă explicativă amintită anterior, Florovsky se referă, pe scurt, și la situația tragică a dezbinării creștinilor – ea implică „slăbiciunea sa mistică" – , urmând ca într-un alt

incisiv studiu, „Limitele Bisericii", să detalieze raportul Bisericii Ortodoxe cu celelalte biserici. În tradiția patristică au circulat deopotrivă două viziuni paralele: cea a Sf. Ciprian, autorul celebrei sintagme *extra ecclesia nulla sallus*, după care harul e total absent în orice sectă, și cea a Fer. Augustin, care deosebea între „validitatea" și „eficacitatea" Tainelor, sugerând că acestea rămân valide și la schismatici, fără însă a mai fi eficace din pricina dezbinării. În fapt, Biserica nu a urmat niciodată poziția „dură" a Sf. Ciprian, primind sau reprimind în sânul ei pe cei ce doresc și se căiesc chiar fără Botez, doar prin săvârșirea Tainei Mirungerii. Totuși, această practică nu este făcută, așa cum se afirmă de cele mai multe ori, în virtutea principiului „iconomiei" (*oikonomia*), ca un fel de relaxare a disciplinei, căci aceasta ar însemna „o toleranță față de slăbiciunea omenească" (vezi p. 401-403, aici p. 403). De fapt, așa cum o arată și „Botezul sângelui" (*baptisma flaminis*), uneori „forma" poate să fie abrogată, ceea ce trimite la „domeniul misterios și chiar enigmatic dincolo de limitele canonice ale Bisericii, acolo unde tainele sunt încă celebrate și inimile ard încă, adesea, în credință, în dragoste și în fapte" (p. 411). Conform Efes. 4, 3 unitatea Bisericii este bazată pe dubla legătură dintre „unitatea Duhului" și „legătura păcii" – în secte și schisme „legătura păcii" este ruptă și sfâșiată, dar „unitatea Duhului" în Taine nu este distrusă (p. 407). Ținând cont de aceste „granițe spirituale" ale Bisericii, nu putem decât să nutrim speranța că, „în sfârșit, puterea lui Dumnezeu va triumfa [...] asupra slăbiciunii omenești, binele asupra răului, unitatea asupra dezbinării, viața asupra morții." Și aceasta, încă o dată, pentru că „există multe legături care încă nu au fost rupte, prin care fracțiunile schismatice sunt ținute împreună într-o anumită unitate cu Biserica." (p. 421)

În fragmentele provenind din „Creștinism și cultură" (titlul volumului II din *Collected Works of Gorges Florovsky*), autorul aprofundează rolul Bisericii în lume. Aceasta nu este o sarcină ușoară, ținând cont de mutațiile survenite în istoria Bisericii: de la mica adunare într-un „foișor" din Ierusalim, ea a ajuns, prin acțiunea unor bazilei – Constantin cel Mare, dar în special Teodosie, să coincidă cu „Imperiul", să se transforme într-o „Societate Creștină"; fapt care, deși poate fi interpretat ca o victorie, a reprezentat pentru mulți creștini „o surpriză neașteptată și mai curând o lovitură" (p. 337). Nu teocrația reprezenta idealul Bisericii, dominată la început de o puternică viziune eshatologică. În „această lume", creștinii nu puteau fi decât pelerini și străini. Adevărata lor „cetățenie" (*politeuma*) era „în ceruri" (Filip. 3, 20), iar Biserica însăși peregrina prin această lume (*paroikousa*), fără a fi însă „din lume" (p. 339). Fără a accepta termenul de „cezaro-papism" ca exprimând perfect realitatea instituției politico-eclesiastice din Bizanț, Păr. Florovsky descrie pe multe pagini acest proces de „încreștinare a Imperiului", cu toate ambiguitățile și contradicțiile sale (vezi p. 344-356), demonstrând însă că Biserica nu s-a predat împăratului, nu și-a trădat misiunea sa terestră, și aceasta în special datorită unei mișcări prin însăși natura sa „de revoltă": monahismul. Fără a reprezenta o situație „excepțională", încercând doar să împlinească acele „legăminte obișnuite și esențiale, pe care fiecare creștin și le asuma la Botez", călugării „părăseau Împărăția pământească, oricât de mult ar fi părut ea în fapt «încreștinată», pentru a clădi adevărata Împărăție a lui Hristos în noul pământ al făgăduinței, «în afara porților», în Pustie" (p. 357). Ei s-au și opus, în majoritatea cazurilor cu succes, așa cum o demonstrează „criza iconoclastă", împăratului (și reprezentantului său pe plan bisericesc, patriarhul), atunci când acesta se depărta de la Tradiția eclesială. În concluzie, în ciuda intențiilor pozitive de „mântuire a societății", „Sfântul Imperiu", atât în forma sa răsăriteană, cât și în cea apuseană, a reprezentat un „eșec evident", „o utopie și un compromis" (p. 371). În

acelaşi timp, nu trebuie minimalizat pericolul pe care îl presupune monahismul, acela al „detaşării excesive", a (auto)prezentării sale ca unicul mijloc valid de dobândire a mântuirii (o „cale excepţională") (p. 373).

Nu trebuie niciodată să se piardă din vedere dimensiunea eshatologică a Bisericii, plasată între „deja şi nu încă". Într-o asemenea perspectivă se înscrie misiunea socială a Bisericii, la care aceasta nu poate niciodată să renunţe: chiar şi în monahism, aspectul său cel mai radical, Biserica nu a încercat „să fugă de lume", ci să clădească o nouă lume pe o bază nouă (p. 387). Realitatea eclezială este una prin excelenţă comunitară – o idee ce se regăseşte chiar şi la „mari campioni" ai monahismului, Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Ioan Hrisostom. Evaluând apoi istoria creştinismului rus, Păr. Florovsky observă o alinare de la acest ideal al slujirii creştine comunitare, care se va acutiza în forme tragice sub regimul ateist sovietic. Acum însă este absolut necesar ca Biserica Ortodoxă să-şi regăsească baza teologico-spirituală pentru acţiunea socială, să militeze pentru promovarea valorilor etice creştine fundamentale şi, mai ales, să evite atitudinea „transcendenţei" sale în raport cu societatea şi statul. Chiar dacă nu este „din lumea aceasta", Biserica are totuşi o misiune evidentă şi importantă „în această lume", în care „zace cel rău": „Dacă Biserica, ca instituţie, nu poate adopta calea unei acţiuni sociale publice (n.n. în sensul angajării în vreun program social sau economic particular, al participării la confruntarea politică), creştinii nu pot renunţa la îndatoririle lor civice, căci au de adus o imensă contribuţie în «sfera materială», tocmai în calitate de creştini" (vezi p. 397-398).

Intenţia editorilor/traducătorilor, atunci când au publicat acest volum, era, după cum se specifică în prefaţă, de a oferi „prima traducere consistentă în limba română din Pr. George Florovsky" (p. 15), şi, în opinia noastră, acest deziderat s-a împlinit cu succes. Totuşi, nu putem să nu semnalăm în încheiere şi anumite inadvertenţe, atât ca traducere (vezi anume expresii stângace, folosirea alternativă a termenilor „catolic", „catholic" sau „sobornicesc" fără nici o explicaţie, utilizarea cu minusculă a termenilor „pocăinţă", „mărturisire" sau „tradiţie", ceea ce face greu de înţeles că se referă la Taina Pocăinţei, respectiv la Sfânta Tradiţie, ca şi utilizarea a mai multor variante a numelui autorului, ca George Florovsky, George Florovschi, Gheorghe Vasilievich Florovsky sau George Florosvki – noi am apelat, în recenzia noastră, la varianta Georges Florovsky, pe care a utilizat-o teologul rus însuşi după ce a părăsit Rusia şi a plecat în exil şi care se regăseşte în *Operele complete* ale sale), cât şi de ordin tipografic (unele greşeli de tipar, ca şi spaţiu mărit între cuvinte, ca la p. 292, 322, 364) şi editorial (deşi în Occident exegeţii Păr. Florovsky utilizează ediţia în cincisprezece volume din *Collected Works of Georges Florovsky*, apărută în mare parte chiar sub îngrijirea acestuia, volumul de faţă nu menţionează deloc versiunea engleză „oficială" amintită, – şi totuşi, aşa după cum am văzut, extrasele „Creştinism şi Cultură" provin din volumul II al acestei ediţii – recurgând la versiunea on-line pusă la dispoziţie de Preasfinţitul Alexander Mileant, căruia traducătorii ţin să-i mulţumească la începutul fiecărui studiu; astfel, ediţia românească ne apare ca un produs hibrid, căci sunt utilizate traduceri englezeşti chiar şi atunci când studiul fusese publicat originar, în altă limbă, vezi „Revelaţia, filosofia şi teologia" – în germană – şi „Limitele Bisericii" – în franceză. Probabil cauza ţine de raţiuni financiare privind drepturile de autor, ceea ce ar explica şi absenţa regretabilă a unui esenţial şi masiv studiu eclesiologic florovskian, *Le Corps du Christ vivant*, al cărui titlu apare însă ca subtitlu al ediţiei româneşti, *sic!*). Totuşi, este demn de remarcat faptul că opera unuia dintre cei mai importanţi teologi ortodocşi contemporani se găseşte acum,

într-o „traducere substanţială", şi în limba română (câteva studii din Păr. Florovsky fuseseră deja traduse şi publicate de pr. T. Bodogae şi diac. Ioan I. Ică jr. în *Mitropolia Ardealului*), urmând ca sarcină pentru teologii mai tineri să readapteze la adevărata sa valoare, surprinzându-i implicaţiile posibile în teologia românească viitoare.

Drd. CIPRIAN TOROCZKAI

Ciprian Iulian Toroczkai, *Teologia rusă din diaspora*, Editura Agnos, Sibiu, 2005, 160 p.

Dinamica reflecţiei teologice nu poate fi gândită făcând abstracţie de dinamicile gândirii filosofice, ideologice şi chiar politice. Aceste deplasări vor modela totdeauna discursul teologic, care va fi nevoit să pună la dispoziţia credinciosului hermineutica teologică a diverselor situaţii culturale contemporane. Această stare de lucruri domina, cu atât mai mult teologia rusă din diaspora, asupra căreia Ciprian Iulian Toroczkai ne propune o fericită privire de ansamblu, care vine să suplinească o lipsă just resimţită de către autor.

Dezvoltare a unui referat susţinut în cadrul cursurilor de doctorat la disciplina „Teologie Morală", sub îndrumarea Pr. Prof. Ilie Moldovan, cartea lui Ciprian Iulian Toroczkai oferă, în cele trei capitole principale ale ei, o orientare minimă, dar indispensabilă,9 în înţelegerea gândirii religioase dezvoltată de teologii ruşi din diaspora.

Primul capitol (p. 17-31) orientează pe cititor în istoria creştinismului rus, fiind structurat mai mult pe o istorie a ideilor, decât pe o istorie pur politică, urmând ca cel de-al doilea capitol să întregească imaginea prin luarea în discuţie a tensiunii existente între orientarea occidentalistă şi cea slavofilă, în cultura rusă. Această polarizare între două orientări divergente (deşi sunt amintite în mod just, pe urmele analizelor lui A. Besançon, rădăcinile occidentale ale slavofilismului rus, cf. 44) este dramatizată încă de N. Berdiaev în imaginea lui Ianus, privind simultan în două direcţii opuse (p. 39). Sunt discutate cazurile lui Gogol, Tolstoi şi Dostoievski (p. 33-36), precum şi cele ale lui Ceadaev şi Soloviov (p. 39-43), cei din urmă, încadrabili curentului occidentalist. Din cadrul curentului slavofil sunt prezentate profilurile lui Ivan Kirievski, adevăratul fondator al curentului neo-patristic, direcţie ce va deveni trăsătura definitorie a întregii orientări teologice ortodoxe ulterioare şi Alexei Homiakov, a cărui personalitate proteică (redactor al unui vocabular de termeni ruseşti împrumutaţi din sanscrită, descoperitor al unui leac împotriva ciumei, inventatorul unei maşini agricole şi al puştii cu aer comprimat, cf. p. 46, nota 79) este pe nedrept redusă, în cercetarea teologică, doar la contribuţiile în domeniul eccelziologiei. Unei expuneri succinte a curentelor nihilismului, narodnicismului şi anarhismului îi urmează şapte pagini dedicate neverosimilului Pavel Florenski, matematician şi teolog remarcabil, care va relansa temele sofiologice ale lui Soloviov, integrându-le unei gândiri teologice centrată pe tema relevanţei conceptuale şi epistemice a „homousiei". Din păcate, prea puţină atenţie este acordată în expunere, mobilului de profunzime al tuturor acestor orientări, şi anume, proiectul grandios de realizare a unei concepţii asupra lumii care să dea seama de o „experienţă integrală", vizând atât cunoaşterea raţional-ştiinţifică, cât şi viziunea estetică, conştiinţa morală şi experienţa mistică. Doar aşa se pot înţelege cele două direcţii ale gândirii religioase ruse: fie spre conturarea unui existenţialism şi personalism creştin, fie spre eccleziologia cosmică în jurul noţiunii de Sophia.

Capitolul următor constituie centrul expunerii, după cum demonstrează şi omonimia cu titlul lucrării. Sunt discutate contribuţiile lui Simon Frank (p. 67-71), N. O. Lossky (p. 72-

75), L. Şestov (p. 75-78), N. Berdiaev (p. 78-83) şi Antonie Hrapoviţki (p. 87-91). Din cadrul celor care au activat la Institutul de Teologie Ortodoxă „Sf. Serghie" din Paris, sunt trataţi S. Bulgakov (p.93-104), P. Evdokimov (p. 104-111), N. Afanasiev (p. 111-115) şi Vl. Lossky (p. 115-126), iar din cazul celor de la Seminarul „Sf. Vladimir" din New York - G. Florovski (p. 128-138), Al. Schmemann (p. 139-138) şi J. Meyendorff (p. 144-149). Prezentările acestora integrează şi succinte note biografice, precum şi binevenite rezumări ale reacţiilor pe care dezvoltările lor teologice le-au suscitat. Bibliografii orientative sunt oferite în cazul fiecărui autor tratat. Un merit este integrarea şi a lui N. Saharov, ulterior Stareţul Sofronie, discipol al Cuviosului Siluan Athonitul (p. 149-155), între teologii ruşi din diaspora.

Fără a-şi aroga pretenţii de exhaustivitate (p. 11), şi recunoscându-şi limitele („autoimpuse", cf. p. 12), autorul reuşeşte să dea tonul unei aşteptate lucrări comparative care să evidenţieze dinamica structurilor teologale, în descendenţa mutaţiilor secolului XX, în mediile teologice ruse, greceşti, sârbe, române şi bulgare. După remarca Pr. Prof. Dorin Oancea, prefaţatorul cărţii, lucrarea lui Ciprian Iulian Toroczkai reuşeşte să aducă o contribuţie la receptarea românească a acestui important capitol al gândirii teologice, aducând exemplul unor posibile răspunsuri la realităţile generate de secolul XX. Rămâne însă mult de lucru pentru răspunsuri genuine asemănătoare, la provocările secolului XXI.

Masterand IONUŢ BĂNCILĂ

ERATĂ

În numărul 1, ianuarie-martie, 2006 al *Revistei Teologice*, la pagina de titlu, la cuprinsul în limba engleză, precum şi la începutul materialelor cuprinse în rubrica „Studii şi articole”, în loc de:

Anul XV (87)

se va citi:

Anul XVI (88)

ERRATA

In the issue No. 1, January-March, 2006 of *Revista Teologică*

Anul XV (87)

appearing on the title page, on the table of contents in English, as well as at the beginning of the materials included under the heading „Studies and articles”,
should be read as follows:

Anul XVI (88)